

PROPÓSITO

«DIÁLOGO... quiere ser una revista de jerarquía intelectual, abierta a las más diversas corrientes de pensamiento y en la que los escritores más significativos de nuestro tiempo traten con autoridad los diversos temas que traducen la inquietud en que vive el hombre contemporáneo.

Haciendo honor a su nombre, DIÁLOGO alienta el propósito de que sus páginas sean un lugar de encuentro y de intercambio de quienes, situados en diversos campos de la actividad intelectual, sienten la preocupación de encontrar la fórmula vital que devuelva al hombre de hoy su verdad. Por ello se propone como objetivo primero el estudio de los problemas actuales en lo que éstos tienen de propiamente humano. La filosofía en sus diversas ramas, y particularmente en antropología y filosofía de la historia, la sociología, la economía, la filología y la religión ocuparán el primer plano de su atención.

Los más diversos colaboradores habrán de tratar estos temas con independencia de criterio y sin otra limitación que la impuesta por las exigencias de un saber auténtico y responsable. DIÁLOGO, con espíritu de gran cordialidad, abre sus puertas a todos los escritores, en la seguridad de que un común amor a la verdad, habrá de presidir en todo momento el intercambio de las diferentes perspectivas.

Aunque DIÁLOGO garantice realmente a sus colaboradores la más amplia libertad, estimulando el cotejo y confrontación de las opiniones ponderables más diversas, no ha de renunciar por ello a sostener su propia convicción y a expresarla con claridad y firmeza. DIÁLOGO tiene la persuasión de que la tragedia del hombre contemporáneo radica en el divorcio existente entre su cultura -la llamada cultura moderna- y las fuentes religiosas; y, en consecuencia, de que sólo restableciendo la referencia de la totalidad de su vida con el Dios vivo del mensaje cristiano, puede el hombre encontrar su forma de equilibrio y de paz.

En hallar el punto de conjugación de dicha cultura y de ese mensaje -supuesto que ello sea posible y en la medida en que lo sea- pone DIÁLOGO su tarea propia y peculiar».

NUESTRA TAPA:

La Anunciación de los hermanos Paul y Jean de Limbourg

DIÁLOGO

Y el Verbo se hizo carne

VOLUMEN LXIII

de 2013

DIRECTOR

P. Lic. Gabriel Zapata

CONSEJO DE REDACCIÓN

P. Lic. Daniel Cima

P. Lic. Fernando Vicchi

P. Lic. Edgardo R. Catena

REVISTA

del Seminario «María, Madre del Verbo Encarnado»,
del Estudiantado del Convento «Santa Catalina de Siena»,
del Instituto «Alfredo R. Bufano» (PS-215),
del Colegio «Isabel la Católica» (E-92),
y de los Cursos de Cultura Católica.

CONSEJO EDITORIAL

Exégesis y Teología Bíblica

- R.P. Lic. Ricardo Clarey (Italia)
R.P. Lic. Eugenio Elías (Francia)
R.P. Lic. José A. Marcone (Argentina)
R.P. Lic. Ervens Mengelle (Canadá)
R.P. Lic. Gustavo Nieto (Estados Unidos)
R.P. Lic. Tomás Orell (Egipto)
R.P. Dr. Carlos Pereira (Italia)
R.P. Lic. Mauricio Pérez Osán (Alemania)
R.P. Dr. Miguel Pertini (Italia)
R.P. Lic. Gonzalo Ruiz Freites (Italia)
R.P. Lic. Gabriel Zapata (Argentina)

Teología Dogmática

- R.P. Lic. Reynaldo Anzulovich (Jordania)
R.P. Dr. José M. Corbelle (Taiwán)
R.P. Lic. José Hayes (España)
R.P. Lic. Bernardo Juan (España)
R.P. Lic. Marcos Juan (Brasil)
R.P. Lic. José Lochedino (Perú)
R.P. Lic. Daniel Montesana (Canadá)
R.P. Lic. Sergio Pérez (Túnez)
R.P. Dr. Arturo Ruiz Freites (Italia)

Teología Moral

- R.P. Lic. Esteban Cantisani (Argentina)
R.P. Lic. Eduardo Coll (Estados Unidos)
R.P. Lic. José Giunta (España)

Filosofía

- R.P. Dr. Elvio C. Fontana (Italia)
R.P. Lic. Marcelo Gallardo (Egipto)
R.P. Lic. Omar Mazzega (Italia)

Liturgia y Espiritualidad

- R.P. Lic. Pablo Bonello (Estados Unidos)
R.P. Lic. Carlos Jofré (Italia)
R.P. Lic. Carlos Morales (España)

Eclesiología y Misionología

- R.P. Lic. Carlos Ávila (Tadjikistán)
R.P. Lic. Carlos Ferrero (Grecia)
R.P. Eugenio Mazzeo (Rusia)
R.P. Lic. José Montes (Ucrania)
R.P. Lic. Diógenes Urquiza (Rusia)

Derecho Canónico

- R.P. Lic. Lucio Flores (Taiwán)
R.P. Dr. Roberto Folonier (Francia)
R.P. Dr. Diego Pombo (Italia)
R.P. Lic. Andrés Vidal (Argentina)

Cultura y Educación

- R.P. Lic. Rolando Santoian (Canadá)

COMITÉ DE HONOR

Dr. Alberto Caturelli, Prof. Nélida Asunción Freites, Dr. Roberto Muzio y Sra. Marie de Place de Muzio, Ing. Miguel Ángel Salvat, Dr. Víctor Hugo Bressan, Dr. Pablo Enrique Bressan, Dr. Francisco Navarro Hinojosa, Lic. Marta Giglio de Furlán, Dr. Eduardo Petrino y Sra. María Helena Havelka de Petrino, Cont. Pablo Felipe Coduti, Dr. Juan Mazzeo y Dra. Nelly Sandruss de Mazzeo, Dr. Jorge Randle y Sra. Teresa Wilkinson de Randle, Dr. Alberto Eduardo Buella y Prof. Cecilia González de Buella, Sr. Germán Raúl del Campo y Sra. María Teresa Mussio de del Campo, Prof. Vicente Pérez Sáez y Prof. Fanny Osán de Pérez, Dr. Miguel Ángel Soler, Prof. Beatriz Buella, Dr. Darko Sustersic, Dr. Enrique Díaz Araujo.

SUMARIO

EDITORIAL

NECESITAMOS MONJES, AUTÉNTICOS CONTEMPLATIVOS	7
<i>P. Lic. Gabriel Zapata I.V.E.</i>	

ARTÍCULOS

AÑO DE LA FE

ETERNIDAD	13
<i>P. Dr. Cornelio Fabro</i>	

JULIO MEINVIELLE, ASPECTOS DE SU VIDA	19
<i>P. Dr. Javier Olivera, I.V.E.</i>	

AÑO DE LA FE

CIENCIA Y FE	33
<i>Lic. Ing. Daniel Ambrosini</i>	

PEDIR LA SABIDURÍA, ¿PARA QUÉ?	65
<i>P. Martín Villagrán, I.V.E.</i>	

AÑO DE LA FE

EL MÁRTIR, TESTIGO DE LA FE	79
<i>P. Lic. Marcelo Latanzio, I.V.E.</i>	

DE LA LEY ETERNA	123
<i>P. Lic. Federico Highton, I.V.E.</i>	

<i>IN MEMORIAM</i>	
LA SANTA MUERTE DEL CURA BROCHERO	137
<i>PÁGINAS INOLVIDABLES</i>	
NO ME IMPORTA NADA	146
<i>EL TEÓLOGO RESPONDE</i>	
LAS AMENAZAS A LA ESPERANZA	149
<i>P. Dr. Miguel Ángel Fuentes, I.V.E.</i>	
<i>INTERCAMBIOS</i>	154
<i>NOTICIAS</i>	155
<i>RECENSIONES</i>	161
<i>LA BASÍLICA DE SAN PEDRO EN ROMA</i>	
EL NACIMIENTO DE LOS MOSAICOS EN LA BASILICA VATICANA	177
<i>NUESTRA TAPA</i>	
LA ANUNCIACIÓN DE LOS HERMANOS PAUL Y JEAN DE LIMBOURG	180
<i>P. Iván Flores, I.V.E.</i>	

NECESITAMOS MONJES, AUTÉNTICOS CONTEMPLATIVOS

*P. Lic. Gabriel Zapata, I.V.E.
San Rafael, Argentina*

Junto a la alegría del Nacimiento del Salvador, en la Noche Buena de este año, la Rama Contemplativa Masculina del Instituto del Verbo Encarnado, cumplió sus bodas de plata. En la Misa del 24 de diciembre de 1988, presidida por el p. Carlos Buela, Fundador del Instituto del Verbo Encarnado, se había dado inicio a la Vida contemplativa en la Familia del Verbo Encarnado.

Se trata de una gran alegría para nuestra Familia y para toda la Iglesia. El agradecer esta fundación y estos años de perseverancia y las vocaciones contemplativas que van en aumento, nos da ocasión, además, para hacer una reflexión acerca de la necesidad de la oración en la vida de la Iglesia y, en concreto, de la necesidad de que se multipliquen los monasterios en toda la faz de la tierra.

Necesitamos monjes

Dice la Regla monástica del Instituto: «Toda la vida de los religiosos debe ordenarse a la contemplación como elemento constitutivo de la perfección cristiana; sin embargo, es necesario que algunos fieles expresen esta nota contemplativa de la Iglesia viviendo de modo peculiar, recogiénzose realmente en la soledad.... Ésta ha sido la misión de los monjes, quienes fueron y siguen siendo testigos de lo trascendente, pues proclaman con su vocación y género de vida que Dios es todo y que debe ser todo en todos».

«Quienes movidos por Dios abrazan la vida monástica dentro de nuestra familia religiosa, consagrarán sus vidas a contemplar y a vivir el misterio del Verbo Encarnado[2], especialmente en la máxima expresión de su anonadamiento que es la cruz».

Para profundizar en la maravillosa verdad de la Encarnación, necesitamos más monjes que penetren el misterio y vivan de él. Necesitamos, además de buenos libros de teología y fervorosos predicadores, hombres que a través del silencio, de la humildad, de la abnegación total hagan creíble y hasta visible que verdaderamente el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1,14). Porque ¿de dónde ese amor al silencio si no es porque el Verbo se hizo silencio en el seno de María y en el Hogar de Nazaret? ¿De dónde esa actitud y ese porte humilde si no es porque Cristo Rey logró su triunfo sobre Satanás anonadándose a sí mismo y hecho obediente hasta la muerte de Cruz!¹ ¿De dónde esa familiaridad con la cruz cotidiana si no es porque el Verbo tomó un cuerpo para ofrecer el sacrificio?

En todo buen cristiano se debe intuir la Encarnación. Pero, sin duda que el monje está llamado a realizar una particular predicación de este misterio con su propia vida.

Necesitamos más monjes para que nos ayuden a penetrar esta verdad fundamental predicada por San Pablo: todas las cosas se disponen para el bien de los que aman a Dios (Rom 8,28).

¿Qué misión tienen los monjes en este sentido? Tienen que ser los grandes contemplativos del Designio de Dios, por el que ha decretado salvar a los hombres haciéndose carne. Y esto es fundamento de la confianza en la Divina Providencia, porque al contemplar dicho Designio «debemos aprender a mirar todo como venido de Aquél que no se olvida ni de un pajarillo... y tiene contados hasta nuestros cabellos. Por eso enseña San Pablo que todas las cosas se disponen para el bien de los que aman a Dios (Rom 8,28). Al decir todas las cosas, no exceptúa nada»².

Todo se dispone para el bien. Que el monje lo viva, que esta confianza convertida en certeza se trasunte por sus poros, que se lea en sus gestos, en su mirada. *Omnia cooperantur...* Todas las cosas. Esas tentaciones que humillan, esas noticias que apenan, esos fracasos que arrancan lágrimas, esas persecuciones, esa desolación que lacera el alma. Todo, todo, todas las cosas se disponen para el bien... Nuestros monjes tienen que dar ejemplo

¹ Cfr. Fil 2,6-8.

² Directorio de Espiritualidad 67.

y enseñarnos a ver y a leer las cosas a la luz de esta fe, como lo hizo la Virgen contemplativa. No comprendía las palabras misteriosas del Niño («Y ¿por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?») Pero ellos no comprendieron la respuesta que les dio. Lc 2,49-50). La Virgen no comprendía, pero aceptaba: ... Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón (Lc 2, 51).

Necesitamos monjes que sean un baluarte contra el activismo que seca las almas de tantos buenos corazones y de tantos religiosos desprevenidos. También el monje puede tener esa tentación, pero la debe vencer y debe mostrar a los hombres cómo se vence y cómo hay que darle primacía a lo espiritual sobre lo material, a lo eterno sobre lo temporal. Los sacerdotes predicán, celebran, los mismos laicos muchas veces se sienten comprometidos con el apostolado y hacen mucho bien. Pero si este trabajo no se completa con una enseñanza de la oración y de la contemplación, queda a mitad de camino. Decía el p. Mario Petit de Murat en la famosa «Carta a un trapense», donde le insistía al padre superior que concretara la fundación en Argentina: «El Bautismo, los Sacramentos, necesitan de un clima, de un encendido amor y cuidados para desarrollarse. La vida monástica es la única que los da cabales, como el don de Dios lo merece. La respuesta del monje es la exacta, posible al hombre, frente al requerimiento de un Dios hecho hombre por nosotros».

Y siguiendo esa carta, también decimos que necesitamos monjes, porque necesitamos «fundadores». Fundadores de la fe, que hacen echar raíces a la fe. Fundadores de ciudades. La ciudad ya está, pero todavía su fe no echó raíces, y ese es una de las grandes misiones de los monasterios: enraizar la fe en los pueblos. Lo dice de manera clarividente el p. Petit de Murat, hablando de la aptitud fundacional del monacato:

La situación histórica actual de la Argentina llama al monaquismo, como la tierra roturada llama a la semilla. Para ello me veo obligado a hacer el esfuerzo de referirme a un aspecto primordial y poco conocido de las instituciones monásticas: su sentido fundacional.

Cuando se da una verdadera transfiguración ha habido una verdadera fundación, pues ésta no es otra cosa que cimentar algo en lo eterno. Toda otra cosa no está fundada, ya que el esfuerzo o la intención que la quiera sostener, tiene necesariamente una medida en el

tiempo, y pereciendo, con más razón perecerá lo que en el esfuerzo se sustentaba.

/.../ Por eso no fundamos nada. Las almas; las realidades que tratamos se levantan parcial o momentáneamente y luego languidecen. Lo cotidiano no puede transfigurarse en las manos de Sacerdotes y Religiosos tomados por los defectos del mundo, que están llamados a contradecir para salvar.

El monje se ha sumergido en ese maravilloso misterio de Redención completa. Quizá muchas veces no lo entienda: lo más importante es que obedece y lo cumple: *sufficit*. Por el total holocausto a Nuestro Señor Jesucristo, de los votos solemnes, el alma retorna al Padre; por el alma, el cuerpo, por el cuerpo y el trabajo, la tierra. Sus arados y sus martillos, al rasguído de las plumas y las gubias abren círculos de canto alrededor de ellos, consumación de la ardiente salmodia que, antes, rodeó al Altar de la Inmolación.

/.../ Si esto es así, como indudablemente los es, llegamos a la conclusión de que nuestro país está en el vacío y va a la deriva. Aún no ha sido fundado sobre lo eterno: su Monacato es apenas insipiente.

España no terminó su obra en América; aquí existen aún zonas extensas desprovistas de clero, cuya fe católica se funda nada más que en profundas reminiscencias de lo que aquellos misioneros sembraron. Sin embargo, la poderosa corriente misional española se frustró, en parte; al no consumarse en su fruto lógico, la fundación de monasterios, la Iglesia tampoco se estabilizó en una posesión definitiva de lo temporal para Cristo.

Esta idea «fundacional» parece venir expresada por el mismo Directorio: «Además del fin universal y común, y del fin propio de la Vida Consagrada, la Rama Contemplativa del Instituto del Verbo Encarnado tiene un fin específico, -evangelizar la cultura, prolongando así la Encarnación-. Este fin específico lo llevan adelante con su particular consagración, fundando en el *unum necessarium* (Lc 10,42) toda la obra del Instituto [3], pues los religiosos dados únicamente a la contemplación contribuyen con sus oraciones a la labor misional de la Iglesia, “ya que es Dios quien movido por la oración, envía operarios a su mies, despierta la voluntad de los no-

cristianos para oír el evangelio y fecunda en sus corazones la palabra de salvación...”[4]».

Finalmente, necesitamos monjes que nos defiendan, que se pongan en la brecha: «He buscado entre ellos alguno que construyera un muro y se mantuviera de pie en la brecha ante mí, para proteger la tierra e impedir que yo la destruyera, y no he encontrado a nadie. Entonces he derramado mi ira sobre ellos; en el fuego de mi furia los he exterminado: he hecho caer su conducta sobre su cabeza, oráculo del Señor Yahvé» (Ez 22,30-31). Que cada cristiano se ponga en la brecha. Pero aquél que está particularmente llamado a este oficio de «amansar a Dios»³ que no resigne su puesto. San Juan de Ávila lo pide para todo sacerdote, pero lo podemos pensar que con más razón lo diría cuando hablamos del sacerdote monje. Lo necesitamos. Con una oración mediocre, superficial no se resiste en la brecha. «¿Y así se ha de amansar a Dios? ¿Así se ha de alcanzar la paz de las guerras, la fe para los infieles, la conversión para los pecadores y el estar los justos en pie?»⁴.

Por ese motivo el Directorio de Espiritualidad sentencia: «Nuestros monasterios de vida contemplativa deben ser imanes de la gracia de Dios y pararrayos de su ira. ¡Ojalá pudiésemos multiplicarlos por todo el mundo! “La Iglesia y el mundo... necesitan... de una pequeña sociedad ideal donde reina, como fin, el amor, la obediencia, la inocencia, la libertad de las cosas y el arte de su buen empleo, la prevalencia del espíritu, la paz, en una palabra, el Evangelio”»⁵.

Por todo lo dicho, es una gran alegría este 25º Aniversario de la Rama Contemplativa. Tenemos que rezar mucho para que Dios suscite muchos monjes en la vida de la Iglesia, para que haya muchos que se pongan en la brecha y sostengan a los que trabajando en el mundo también se pongan como escudo de la Justicia Divina.

³ Cfr. SAN JUAN DE ÁVILA, *Escritos Sacerdotales*, Madrid 1969, 199ss.

⁴ Idem... p. 201.

⁵ DE 93.

IVE^{on} WWW

Directory of websites

Home Contacto/Contact



IVE on WWW is proudly powered by WordPress and BuddyPress. Just another WordPress Theme by ThemeKraft.

Directorio de páginas web de la Familia del Verbo Encarnado

Para estar informado de las actividades del IVE en todo el mundo

<http://index.verboencarnado.net/>

ETERNIDAD

P. Dr. Cornelio Fabro¹

La eternidad es la medida propia de la naturaleza divina absolutamente inmutable en su simple plenitud y en la totalidad de «presencia» de su propio ser, a diferencia del tiempo que mide las cosas mudables sea en cuanto al ser como en cuanto al obrar (los cuerpos), y del evo que es la medida de las cosas, inmutables en el ser pero mutables en el obrar. Por tanto, es en función del proceso y del modo de poseer el ser y la vida, que se hacen las determinaciones de eternidad, tiempo y evo –como con insistencia observa S. Tomás– y no respecto al tener un inicio y un fin; se tiene la eternidad solo si la «presencia» del ser es absoluta y completa, sea en cuanto a sus principios constitutivos como por su actividad, y que el Angélico define con Boecio: «posesión total, perfecta y simultánea de una vida interminable» (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, STh 1, 10, 1; cfr. Boecio, Cons. phil., V, prosa 6; PL 63, 858).

El hombre no puede tener un concepto propio y adecuado de la eternidad, en cuanto duración infinita, ya que no aferra la naturaleza divina ni sus atributos sino por analogía con los cuerpos, por eso piensa su duración inmóvil según una presencia absoluta, en contraste con el correr y mutarse continuo de los fenómenos físicos (tiempo) y también por encima de las sucesiones de los procesos superiores de las sustancias espirituales. Por eso, mientras el instante en las sustancias materiales no importa más que una fracción de ser y está en continuo movimiento hacia adelante, en las sustancias espirituales, aun cuando están quietas respecto al ser, están sujetas a sucesiones en cuanto al obrar (discontinuas, en cuanto depende especialmente del libre arbitrio del espíritu mismo); en Dios, el instante reposa en la plena posesión de sí y de su ser. Por eso imaginamos la eternidad como la actualidad del instante dilatada al infinito, aunque en realidad lo que nosotros percibimos de actualidad en el instante temporal es solo su trans-

¹ C. FABRO, Voz: *Eternidad*, Enciclopedia Cattolica, vol. V, coll. 668-671.

currir y, por eso, (implica) la imperfección de su ser. En vez, la eternidad es concebida como plenitud inmóvil, y así el instante, pasando del tiempo a la eternidad, invierte –por así decir– su cualidad ontológica: «se debe decir que el ahora realiza la eternidad, según nuestra aprehensión. Pues como en nosotros la aprehensión del tiempo se causa por el hecho que aprehendemos el fluir del mismo ahora, así se causa en nosotros la aprehensión de la eternidad en cuanto aprehendemos el ahora presente» (STh 1, 10, a. 2, ad 1). Si santo Tomás sostiene la posibilidad para el hombre de una cierta percepción de la eternidad misma, se debe pensar en las experiencias de máxima concentración interior, en la esfera de la inteligencia y del amor, cuando el alma es transportada fuera de su contacto habitual con el mundo sensible y como inclinada al abandono en Dios que la atrae. En este sentido es característica la «visión de Ostia» descrita por San Agustín en sus Confesiones (IX, 10) donde se habla de eternidad como se dice de Dios (Ex 3,14) en el cual «no hay» fue o será, sino solo el es, es decir la simple posición de ser en su pureza metafísica; en este sentido mientras en las creaturas se debe decir que «existen», sólo de Dios se dice que «es» (STh 1, 12, 1 ad 3). También Kierkegaard (afirma): «Dios no piensa (en abstracto), Él crea; Dios no existe, Él es eterno. El hombre piensa y existe, y la existencia separa el pensamiento y el ser, lo mantiene fuera uno del otro en sucesión» (Postilla conclusiva, S. V. VII, 2ª ed., Copenhague 1925, p. 32). En vez, el protestante K. Barth, en su posición anti-metafísica, parece concebir la eternidad como una especie de tiempo absoluto y como la síntesis de los momentos del tiempo: «en efecto la eternidad no es sin tiempo (zeitlos). Ella es más bien el lugar de origen del tiempo, propiamente el tiempo eminente, absoluto, es decir la unidad inmediata de presente, pasado y futuro, de ahora, antes y después, de medio, principio y fin, de movimiento, origen y finalidad» (Die kirliche Dogmatik III, 1: Die Lehre von der Shöpfung, Zúrich 1945, p. 72). Aquí el error es concebir la eternidad como tiempo perfecto, y concebir el tiempo mismo como perfección, mientras que el tiempo es dado sólo en la alteridad radical respecto a sus momentos (pasado, presente y futuro) de tal modo que afirmar la «unidad» de los momentos es destruir la realidad del tiempo; en consecuencia, es en la sucesión que comporta tal alteridad donde está ínsita una imperfección no purificable en el ámbito metafísico. La eternidad, el evo y el tiempo, son atributos del ser y por eso derivan directamente del ser al cual relacionan su propia naturaleza. Lo que es creado es, por tanto, ente por participación; por tanto es el ser y son

estas perfecciones las que gozan de la positividad ontológica como tal, de la cual verdaderamente participa el (ser) finito y desde el cual el intelecto se eleva para concebir el infinito. También E. Brunner, el cual concibe la eternidad como nueva «plenitud del tiempo» (Erfüllung der Zeit), como «plena temporalidad» (Vollzeitlichkeit) permanece en una esfera de evidente empirismo telógico (Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik, I, Zúrich 1946, p. 287).

Se debe distinguir el concepto de la teología cristiana de eternidad y aquel del pensamiento que se ha detenido en el significado cósmico de duración sempiterna (el evo, αἰὼν⁷ αἰὼν, la duración sin principio ni fin). Así Anaximandro habla de «generaciones y corrupciones cíclicas según un durar eterno indeterminado» (ἐξ ἀπείρου αἰῶνος = ex apeirou aiōnos; Diels-Kranz H., Die Fragmente der Vorsokratiker, 5ª ed., I, Berlín 1935, 83, 31); Anaxímenes habla de un «movimiento de la eternidad» (Κίνησις ἐξ αἰῶνος = kinesis ex aiōnos; Diels-Kranz H., Die Fragmente der Vorsokratiker, I, 91, 31); para el Pseudo-Filolao (la eternidad) es atributo del cosmos pues el mundo permanece (ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα = ex aiōnos kai eis aiōna; Diels-Kranz H., Die Fragmente der Vorsokratiker, 8, 417, 11). Heráclito atribuye la eternidad al Logos (λογον αἰῶνα = logon aiōna, I, 161, 15). En este primer sentido la eternidad es duración «sin principio ni fin» del cosmos según la declaración de Aristóteles que «no tiene ni principio ni fin en su eterno durar» (ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντός αἰῶνος = archen men kai teleutēn ouk echōn tou pantos aiōnos), sino que tiene en sí, y comprende, el tiempo ilimitado» (De Coelo II, I, 283 b 26 ss.). En vez para Platón la eternidad es atributo de las ideas inmóviles como su «imagen móvil» (εἰκὼ... κινητόν τινα αἰῶνος = eiko... kinēton tina aiōnos, Tim., 37 D). Plotino en su tratado sobre la eternidad y el tiempo (Enn. III, 7) profundiza la dependencia del tiempo de la eternidad, de modo que lo hace surgir no de la medida del mundo físico, sino del alma del mundo, la eternidad se muestra como la estabilidad absoluta del mundo inteligible y en este sentido es idéntica a Dios (καὶ ταὐτὸν τῷ θεῷ = kai tauton tō theō, Enn. III, 7, 5). Proclo abandona esta concepción y hace de la eternidad una hipótesis en sí de la cual deriva la eternidad a las cosas eternas, al modo como las cosas temporales participan la temporalidad del tiempo, hasta llegar a admitir una distinción entre lo que es eterno, su eternidad y la eternidad en sí misma (ὁῦλον ὅτι ἄλλο μὲν αἰώνιον ἄλλο δὲ οὐ ἐν τῷ

αἰωνίῳ αἰῶν ἄλλο δὲ ο καθ'αυτὸν αἰῶν = dêlon oti allo men aiōnion, allo de o en tō aiōniō aiōn, allo de o kath'auton aiōn, Elem. Theol., prop. 54, ed. E. R. Doods, Oxford 1933, p. 50, 26). La eternidad es elevada expresamente a hipóstasis divina en las cosmogonías de los sistemas gnósticos del cual cada uno tiene su propio «pleroma» o mundo inteligible y allí, Jesús es como «el abogado de la eternidad futura» (παράκλητος τῷ παρελθόντι αἰῶνι = paraklêtos tō parelthonti aiōni, Clemente Alejandrino, Stromata, ed. O. Stählin, Berlín 1936, VII, p. 114, 21).

En vez, en la filosofía moderna el concepto de eternidad ha perdido toda consistencia metafísica propia y vuelve a ser atributo de la realidad, del mundo, de la sustancia, de la conciencia... es decir de cuanto se atribuye la cualidad de absoluto en el ámbito del ser; la eternidad, que en Espinoza queda como «aquello bajo lo cual concebimos la infinita existencia de Dios» (Cog. metaph., I, 4; ed. Van Vloten-Land, 2ª ed., III, La Haya 1895, p. 201) desaparece en el idealismo objetivo de Hegel para el cual la eternidad no es otra cosa que el «resultado» del desarrollarse del tiempo, así como el Espíritu absoluto (Dios) es el resultado de su actividad en la historia del mundo (cfr. Philosophie der Weltgeschichte, 3ª ed., I, ed. G. Lasson, Leipzig 1930, p. 50).

Según la doctrina católica, la eternidad por esencia es propia de Dios, las creaturas pueden llamarse «participantes» de la eternidad según que gozan de alguna perennidad de existencia. Esto vale para el mundo físico mismo a parte post (después de hecho) en su conjunto, aun cuando cada uno de los seres corporales singulares sean corruptibles, el fin del mundo no será su aniquilación sino una transformación con cielos nuevos y tierra nueva (2Pt 3,13). En un sentido más propio participan de la eternidad las creaturas espirituales que individualmente son inmortales; pero la más alta participación de la eternidad es aquella que S. Tomás llama «según la operación, como los ángeles y bienaventurados que gozan en el Verbo» (STh 1, 10, 3) que están en plena posesión de la «vida eterna». Pero hay que llamar también eternas, a las penas de los demonios y de los impíos en el infierno, contra la teoría de Orígenes de una «restauración» o restitución (ἀποκατάστασις = apokatastasis) a la felicidad y la cesación del infierno (cfr. Dz-U, 211). Para el immanentismo moderno esta doctrina no es un dogma, sino una «cuestión infantil» (ein Kinerfrage, I. Kant, Die Religion inner-

halb der Grenzen der blossen Vernunft, ed. K. Vorländer, Leipzig 1937, p. 76) pues la conciencia es realidad y ley por sí misma.

En la escolástica medieval se discutió largamente sobre la posibilidad en abstracto (es decir mirando sólo el poder absoluto de Dios) de una creación del mundo «desde la eternidad» (ab aeterno), negada por las escuelas de inspiración platónico-agustiniana, fue en vez afirmada enérgicamente por S. Tomás para quien «que el mundo no siempre fue, sólo se sostiene por fe y no puede probarse demostrativamente como ya se dijo también del misterio de la Trinidad» (STh 1, 46, 2). Como una confirmación de la compatibilidad metafísica entre creación y existencia del mundo desde la eternidad, el Angélico cita el texto de S. Agustín: «como si el pie hubiese existido desde la eternidad sobre el polvo, siempre hubiese existido la huella, que ninguno dudaría fue hecha por el pie» (STh 1, 46, 2 ad 1; Agustín, De civ. Dei, XI, 4; PL 41, 319). Un mundo que fuese «desde la eternidad» tendría siempre en su desarrollo, el carácter de la temporalidad y la eternidad no estaría tanto en él cuanto de parte de la voluntad divina en crearlo «desde la eternidad», así como se manifiesta ahora en conservarlo «para siempre».

Bibliografía. Eisler R., Ewigkeit, in Wörterb. d. phil. Begriffe, I, 4ª ed., Belín 1927, p. 420 ss.; Schmidt-Japing H., Ewigkeit, in Die Religion in Geschihte und Gegenwart, II, 2ª ed., Tubinga 1928, coll. 464-466; Beelmans Fr., Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino (Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Th. M. A., 17, 1), Münster in West. 1914; Althaus P., Die letzten Dingen, 3ª ed., Gütersloh 1926, especialmente pp. 239-250; Guitton J., Le temps et l'éternité chez Plotin et st Augustin, Paris 1933; Gierens M., Controversia de aeternitate mundi, Roma 1933; Scheeben M., Die Mystereien des Christentums, ed. a cargo de Höffer J., in Ges. Schr. II, Fribourg in Br. 1941, especialmente p. 553 ss. (cfr. la importante nota bibliográfica de p. 554 s.); Frank E., Philosophical understanding and religious thought, Oxford 1945, pp. 60 ss. y 76 s.



JULIO MEINVIELLE, ASPECTOS DE SU VIDA

P. Dr. Javier Olivera Ravasi, I.V.E.

«Un lejano día de marzo de 1933, apareció en Versailles, un joven sacerdote con su negra valija en mano, caminando por la calle de tierra de este alejado barrio del oeste, preguntando a los vecinos por la calle Marcos Sastre y Bruselas. Alguien lo acompañó hasta allí, pero no hay nadie, todo está cerrado. Por fin, un feligrés se acerca, abre la puerta de una muy pequeña piecita, le muestra la humilde capilla vacía y le dice: ¡esto es todo! (...). Agranda la capilla que ya es demasiado pequeña para la cantidad de gente que viene a la Santa Misa, atraída por su convincente palabra. Construye el primer salón para reuniones, conferencias, enseñanza del catecismo de la doctrina cristiana a los chicos y cine festivo los domingos, que costará 5 centavos y será gratis para los que tengan al día la planilla de asistencia a los oficios religiosos»¹.

Julio Ramón Meinvielle² nació en Buenos Aires el 31 de agosto de 1905; poco sabemos hasta ahora de su infancia (su biografía está recién por escribirse). Terminados los estudios secundarios, suponemos, ingresó en el Seminario Pontificio de Villa Devoto, donde –luego de doctorarse en Filosofía y Teología– se ordenó sacerdote el 20 de diciembre de 1930³.

Era una época de gloria la del seminario, por aquellos tiempos se formaba tanto Meinvielle como «Castellani, Derisi, Sepich, Lavagnino,

¹ Palabras de un feligrés, en C. M. BUELA, *Padre Julio Meinvielle*, Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael 1993, 65.

² Cf. A. R. FREITES, *Padre Julio Meinvielle (1905-1973) Notas biográficas*, Publicado en *Diálogo*, San Rafael (Argentina), nn. 42 y 43, julio y diciembre 2006 (edic. del Verbo Encarnado).

³ Datos escuetos en la solapa de Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana, Ed. Epheta, Bs.As 1993.

Garay y tantos otros»⁴. Sabemos por testimonios y relatos que se han transmitido, que, durante las clases del Seminario, Julio Meinvielle estudiaba ya las materias del año siguiente, estando, así, un año adelantado.

Luego de su ordenación y con apenas 27 años (1932), comenzó a difundir su pensamiento precoz; de aquella época data su primer libro que será una de sus obras fundamentales: *Concepción Católica de la Política*. De pensamiento vigoroso, sin demasiados rebusques, concibe aquí la política de la mano de Santo Tomás y Aristóteles, como esa *ciencia arquitectónica* de la cual hablaba el de Estagira, que es capaz de llevarnos al bien común sobrenatural y natural.

Es extraño, repetimos, la exactitud de Meinvielle en esta obra, máxime cuando sabemos que, a juzgar por lo que él mismo dijo a algunos (a Sacheri, entre otros), no había tenido grandes maestros; es así: Meinvielle se había «hecho solo», pero bajo la segura sombra del Magisterio de la Iglesia y el mismo Santo Tomás, en la lectura directa, asidua e inteligente de sus obras, como lo aconsejaba el entonces reciente movimiento de renovación tomista.

Su amor por Santo Tomás, a quien no dejará jamás, lo hacía un «bicho raro» para la época, como lo demuestra aquella anécdota que narrara Sacheri: siendo sacerdote recién ordenado leía la Suma Teológica en el atrio de la Iglesia de Balbanera, cuando un alto prelado le preguntó qué estaba leyendo y al ver que era Santo Tomás le dijo «¡Pero m'hijo, no leas esas cosas tan complicadas que te van a hacer mal a la cabeza!»⁵. Menos mal que no le hizo caso, de lo contrario, hubiera terminado como ese alto prelado...

I. Escribió la verdad

Tres fueron (si pueden ser resumidos) los ámbitos en los que Meinvielle más debió dar el buen combate:

-Liberalismo (Maritain)

⁴ A. BUELA, «Un juicio sobre Meinvielle», en http://www.padrebucla.com.ar/pag_res.asp?id=189.

⁵ CARLOS SACHERI, «R. P. Julio Meinvielle», en CARLOS M. BUELA, *op. cit.*, 62.

-Marxismo

-Progresismo

Para ello escribió más de 20 libros, entre los cuales citamos:

- *Concepción católica de la Política*, Cursos de Cultura Católica, Bs.As. 1932.

- *Concepción católica de la Economía*, Cursos de Cultura Católica, Bs.As. 1936.

- *Entre la Iglesia y el Reich*, Adsum, Bs.As. 1937.

- *Un juicio católico sobre los problemas nuevos de la política*, Gladium, Bs.As. 1937.

- *Tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo*, Adsum, Bs.As., 1937.

- *Qué saldrá de la España que sangra*, J. A. C., Bs.As. 1937.

- *Hacia la Cristiandad*, Adsum, Bs.As. 1940.

- *De Lamennais a Maritain*, Nuestro Tiempo, Bs.As. 1945.

- *De Lamennais à Maritain (en francés)*, La Cité Catholique, París 1956.

- *Correspondance avec le R.P. Garrigou-Lagrange à propòs de Lamennais et Maritain*, Nuestro Tiempo, Bs.As. 1947.

- *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Nuestro Tiempo, Bs.As. 1948.

- *Respuesta a dos cartas de Maritain al R.P. Garrigou-Lagrange*, O.P. Con el texto de las mismas, Nuestro Tiempo, Bs.As. 1948.

- *Conceptos fundamentales de la economía*, Nuestro Tiempo, Bs.As. 1953.

- *Política Argentina (1949-1956)*, Trafac, Bs.As. 1957.

- *La cosmovisión de Teilhard de Chardin*, Cruzada, Bs.As. 1960.

- *Concepción católica de la política*, Theoria, Bs.As. 1961 (tercera edición).

- *El poder destructivo de la dialéctica comunista*, Theoria, Bs.As. 1962.

- *El judío en el misterio de la historia*, Theoria, Bs.As. 1964.

- *Le juif dans le mystère de l'histoire*, Défense du Foyer, Saint Céneré, Mayenne 1965.

- *El comunismo en la revolución anticristiana*, Ediciones Theoria (2da ed.), Bs.As. 1965.

- *Teilhard de Chardin o la religión de la evolución*, Ediciones Theoria, Bs.As. 1965.

- *El decreto conciliar sobre la libertad religiosa y la doctrina tradicional*, Ediciones Theoria, Bs.As. 1966.

- *De la Cábala al Progresismo*, Epheta, Bs.As. 1994.

Y una cantidad enorme de artículos⁶.

II. «Hizo» la verdad

Hay en las sagradas páginas del Nuevo Testamento, en especial en el Evangelio de San Juan, una frase que siempre me ha llamado la atención; el benjamín de los apóstoles no dice, cuando habla de la verdad “decir la verdad”, sino “hacer la verdad” (tèn alètheian poiein).

El Padre Julio, no sólo escribió la verdad, sino que la hizo, la hizo carne.

I. Ante todo, sacerdote y mariano

Todos los que lo han conocido pueden atestiguar de él su gran amor por el sacerdocio católico. Todo en él era “sacerdotal” y, a pesar de haber tenido que ocuparse de temas sociales, nunca dejaba de lado aquello para lo que estaba hecho: para el altar.

De él narrará el P. Buela lo siguiente:

«No conozco otro sacerdote que se haya ocupado tanto y tan ordenadamente – es decir con la debida subordinación – de los

⁶ Para mayor abundamiento véase www.juliomeinvielle.org donde se encuentra gran parte de su obra.

problemas económicos, sociales y políticos a la luz del Evangelio de Cristo y de la Doctrina Social de la Iglesia, como el P. Meinvielle. Hizo de ello un apostolado y no un motivo – y menos aún una excusa – para mundanizarse; *estaba en el mundo pero no era del mundo* (Jo. 17, 15)»⁷.

Entendía que con la Misa se hacen milagros, por ello, la última vez que el P. Buela fue a conversar con él le pidió un consejo importante; luego de estar sopesando durante un rato los pro y los contras de ambas posibilidades y sin poder inclinarse por ninguna de las dos, le dijo: «Ofrece las Misas que tengas libres para saber cuál es la voluntad de Dios»; es que «confiaba ciegamente en la virtualidad del Sacrificio»⁸.

Pero no sólo la Santa Misa era su centro, sino también su devoción a la Virgen Santísima, de allí que rezaba diariamente el Rosario (completo, el de los 15 misterios) y lo hiciera rezar. Hay una anécdota que pinta de cuerpo entero su devoción mariana:

«Durante un campamento con sus Scout en Mar del Plata, un grupo de ellos se estaba bañando y he aquí que en determinado momento se encontraron en una situación tal que no podían regresar a la orilla porque había mar de fondo. El Maestro Scout, Pablo Di Benedetto – “Pablito”, que luego sería sacerdote – se lanzó inmediatamente al mar para tratar de salvar a los chicos. Logró ir sacando a todos menos a uno porque ya se encontraba muy cansado, de modo que tanto él como el chico restante quedaron desamparados. Alertados los de la orilla avisaron al P. Julio y a otro sacerdote joven, actualmente obispo, y emplearon todos los medios a su alcance para salvarlos; uno de ellos ya se hundía. Humanamente estaba todo perdido. Fue entonces cuando se escuchó – imperiosa – la voz del P. Meinvielle: “Recemos a la Virgen para que los salve”. Todos se hincaron en la arena y rezaron un Ave María. La Virgen los escuchó porque los que se estaban ahogando encontraron un banco de arena y caminando salieron del mar. Así fue posible que “Pablito” se hiciera sacerdote realizando, durante su corta vida, un fecundo apostolado”⁹.

⁷ CARLOS M. BUELA, *op. cit.*, 9.

⁸ *Ibidem*, 10.

⁹ *Ídem*.

Tan grande era la devoción a la Virgen que una vez llegó tomar medidas un tanto drásticas como se nos narra en el siguiente episodio:

«Su intenso amor a la Virgen María no se reducía al ámbito meramente personal. En una ocasión, siendo ya párroco, una secta protestante, provocativamente instaló una carpa en los límites de su parroquia para hacer proselitismo, y desde allí comenzaron a predicar diversos errores, incluyendo blasfemias sobre la Santísima Virgen. No contentos con eso, comenzaron a recorrer casa por casa, e incluso se instalaron en el atrio de la parroquia para allí repartir volantes, invitando a su culto. El Padre no podía tolerar que se blasfemara de Nuestra Señora, y mucho menos en el territorio de su jurisdicción. “Digno es de alabanza ser paciente en las injurias contra uno mismo -enseñaba S. Juan Crisóstomo-, pero disimular y tolerar las hechas contra Dios, sería en extremo impío”. Y blasfemar de la Madre de Dios es doble pecado porque se injuria a la Madre y a Dios. En fin, luego de algunos avisos disuasivos, tomó el Padre drásticas medidas... y los blasfemos desaparecieron»¹⁰.

Pero no quedaba todo en oración, tenía una especial dedicación por los pobres:

«Desarrolló allí lo que él llamaba *la pastoral de las puertas abiertas*. Todo el mundo podía entrar en su casa a cualquier hora prudente. Fundó, por primera vez en la Argentina, la Agrupación Scout que lleva el n° 1 y luego la Unión de Scout Católicos Argentinos de los que fue su primer Capellán Nacional... no había necesitado que se retirase con las manos vacías. Una de las primeras cosas que hacía a la mañana era ordenar sobre un alargue de su escritorio montoncitos de monedas para los pobres que venían a pedirle ayuda. Algunos de más confianza tomaban la limosna ellos mismo. Hasta esto era “jerárquico” porque no a todos daba lo mismo... Ayudaba absolutamente a todos, incluso a los que sabía que le estaban mintiendo o que estaban en el campo contrario. Su dicho era: “En rigor, hay que hacer el bien sin mirar a quien”. En un papel anotaba lo que prestaba y a quién y, al lado, a veces, escribía “que nunca me lo va a devolver”... Yo mismo he visto, en una oportunidad, partir en tres partes el bife que le pasaban las religiosas y que él mismo hacía sobre una plancha eléctrica que había

¹⁰ *Ibidem*, 10.

sobre el alféizar de la ventana del comedor: una parte era para un hombre cuyo nombre no recuerdo, otra para otro pobre, Don Juan, a quien por más de seis años dio la mitad de su propia comida, y la otra parte para él... Merece una especial mención la ayuda desinteresada que brindó a tantos seminaristas y sacerdotes que fueron a estudiar a Europa a los que enviaba generosos giros»¹¹.

II. Perseguido por causa de la justicia

El P. Meinvielle sufrió una persecución doble: a causa de haber practicado lo que es justo y por “justicia” de este mundo.

No temía a nada ni a nadie, por eso no trepidaba en decir: «¡Aunque el Anticristo me aplaste la cabeza, con el último aliento de mi vida quiero confesar a Cristo!»¹².

«Dos veces por lo menos lo llevaron preso injustamente; intentaron asesinarlo disparándole varios balazos; recibía múltiples amenazas anónimas, por escrito y telefónicamente; buscaron mil y una maneras para silenciarlo. Sin embargo no cedió en lo que entendía era misión. Conoció como pocos la “conspiración del silencio” que, al modo de nebuloso manto, pesó sobre él. Asimismo se intentó empañar su obra tratando de restarle brillo y densidad, ridiculizando la importancia y actualidad de la misma. Las calumnias que tuvo que soportar merecerían todo un artículo: los que no son “verdaderos israelitas” (Jo. 1, 47) lo llamaban “nazi”, aunque escribió un libro denunciando los errores del nacional-socialismo, también “antisemita” aunque condenó explícitamente el antisemitismo; mientras otros afirmaban que era judío porque no atacaba la Compañía de Jesús (!). Algunos lo tildaron de marxista solapado, mientras que los marxistas intentaron hacerle un juicio por insania porque veía “marxistas por todos lados”. Algunos católicos de inspiración liberal afirmaron que tenía una “mentalidad desaprensiva frente al derecho de la propiedad”; los comunistas decían que tenía una cosmovisión capitalista. Los progresistas lo trataron de “cerrado”, los inmovilistas le achacaron un “irenismo imprudente” y de no caracterizarse su escuela “por su combatividad frente

¹¹ *Ibidem*, 19-20.

¹² *Ibidem*, 8.

al progresismo”. Los que no quieren subordinar lo temporal a lo eterno lo llamaron “teologizante”, los que niegan la sana autonomía de lo temporal lo estigmatizaron como “economicista”, etc. Y muchas otras calumnias. Sé, circunstancialmente, que llegaron a calumniarlo con denuncias fundamentadas en fotos y grabaciones fraudulentas. Por todo comentario dijo: “La Virgen no va a permitir que triunfen”»¹³.

Cuando la DAIA publicó contra él, una solicitada llena de inexactitudes y mentiras, simplemente dijo: «las calumnias de los judíos me enaltecen»¹⁴.

Tenía un temple de acero y una personalidad fuerte y aunque era sumamente agradable en el trato, no por eso caía en la blandura.

El Padre Alberto Ezcurra, otro sacerdote, solía contar que al volver de Europa fue a visitarlo a su casa. En el momento en que estaban conversando apareció la Policía Federal para detener al P. Meinvielle (al parecer la Policía Federal estaba buscando a un sacerdote de apellido francés, que era el P. Grasset y dijeron: «francés, *Meinvielle*, debe ser éste».

Luego de llamar le dijeron a qué venían y el Padre les contestó secamente: «Esperen afuera porque ahora estoy ocupado, estoy atendiendo a este Padre que viene de Europa, así que ahora no me molesten; “nosotros” – le dijo al P. Ezcurra – “vamos a tomar un té”. Luego de conversar un buen rato, dijo a los uniformados: “Ahora sí, a ver señor, lléveme preso ya”»¹⁵.

Pero esa virtud de la fortaleza no sólo se aplicaba al momento de *resistir*. El Padre Meinvielle vivía lo que pensaba y hacía lo que decía, cosa que siempre les repetía a los seminaristas: «No sólo hay que rezar y hay que ser de buena doctrina, sino que también hay que actuar en consecuencia. Esas tres cosas son las que hacen a un buen sacerdote. No una, ni dos, sino las tres»¹⁶.

En una oportunidad sucedió que se veía la necesidad de realizar en forma urgente una gran Revolución Nacional.

¹³ *Ibidem*, 11-12.

¹⁴ *Ibidem*, 26.

¹⁵ Artículo de CARLOS BUELA, *Hombre metódico*, en www.padrebuela.com.ar.

¹⁶ CARLOS M. BUELA, *Padre Julio Meinvielle*, 15.

«Un señor Coronel, gran católico, patriota y amigo, le decía al P. Julio que rezaba todos los días, que iba a Luján en peregrinación, etc. Pero, el Padre quería noticias sobre la marcha de la Revolución Nacional y viendo que su interlocutor no salía del campo religioso privado, le espetó un: “¡Ud. haga la revolución, y yo rezo!”¹⁷».

Otra vez, que hubo una trifulca contra unos protestantes provocadores, al parecer tuvo que arremangarse la sotana junto con su vicario y salir a repartir tortazos; «¡Qué noche! – diría su vicario el P. Ganchegui – ¡Dónde tiraba una trompada, había una cara!»¹⁸.

Enrique Díaz Araujo me llegó a referir que, siendo ellos jóvenes, el Padre Meinvielle se les había presentado con su sotana y todo en un café de la Avenida de Mayo cuando ellos se disponían a meterse en una trifulca contra unos peronistas provocadores. «Muchachos, yo voy con ustedes», decía el quincuagenario sacerdote; los jóvenes lo disuadieron y éste cedió a la prudencia juvenil¹⁹.

III. Redentor del tiempo²⁰

Cuentan que San Alfonso María de Ligorio había hecho un voto: el voto de no perder ni un minuto en su vida. No sabemos si Meinvielle lo hizo, pero lo cierto es que lo cumplía al igual que el obispo de Nápoles.

Meinvielle era disciplinado, cuenta el P. Buela, era disciplinado, pero sin terquedad. Administraba su tiempo y sus fuerzas prudentemente. Organizaba racionalmente sus actividades, llevando una vida metódica, vivida con intensidad, sin perderse en banalidades. Es anécdota común que cuando algún visitante comenzaba a *divagar*, sin ningún empacho le decía: «Bueno, querido, se te hace tarde», y lo despedía sin más...

¹⁷ *Ibidem*, 34.

¹⁸ *Ibidem*, Esta anécdota referida por el P. Buela al vicario de Meinvielle, el P. Ganchegui, creo habérsela escuchado a aquél mismo pero referida a Meinvielle.

¹⁹ Entrevista propia mantenida con Enrique Díaz Araujo, el 22-10-2011.

²⁰ Ef 5, 15-16 “mirad atentamente cómo vivís; que no sea como imprudentes, sino como prudentes; aprovechando bien el tiempo presente”.

Pero este aprovechamiento del tiempo no era un estoicismo hierático, sino la necesaria ascesis cristiana que nos hace aprovechar «lo mejor posible el tiempo presente» (Col. 4,5); no dudaba por eso en dejar de escribir un libro o incluso de rezar, para atender a un pobre. Sabía que eso era dejar a *Dios por Dios*.

Para nada era grave en las opiniones y, siguiendo las reglas del estagirita en la Retórica, cuando un tema debía ser resuelto y no tenía la certeza del caso, introducía con un «me parece...» o «no me consta...» o bien (cuando sabía de qué se estaba hablando) con un «es así...».

No perdía el tiempo con libros insípidos y siempre que se lo consultaba fundaba su juicio, sea en la Sagrada Escritura, o en el Magisterio de la Iglesia, o en alguna autoridad de peso; tenía, además, la sana costumbre de «hacer leer en voz alta» a quien pidiera consejo: «toma, leamos acá», habrá dicho más de una vez con la sagrada página en la mano, con la Suma u otro tratado importante.

Tenía tiempo para todo ya que no veía televisión, ni cine, ni escuchaba radio (salvo excepciones).

Era metódico en el dormir. Era un hombre que habitualmente se acostaba temprano. ¡Y se acostaba temprano y dormía! Una vez el padre Lojoya lo llamó por teléfono a eso de las 22:00 y él ya estaba durmiendo.

Acostarse temprano era lo que le permitía levantarse temprano al otro día. A las 6.00 de la mañana ya estaba de pie.

Generalmente era a la mañana cuando escribía en su escritorio, aprovechando a responder las numerosas cartas que le enviaban, casi siempre en el mismo día. Sabía administrar preciosamente el tiempo, por lo que hacia el mediodía, cuando ya llevaba casi cinco horas de trabajo, almorzaba frugalmente y luego de una brevísima siesta –a las 13.30 horas– ya estaba nuevamente trabajando.

Además, como sabía que «*plenus venter non studet libenter*» (con la panza llena no se estudia libremente) hacía ayunos de uno, tres, ocho días,

y llegó a hacer uno de cuarenta días; él lo llamaba «dieta», siendo muchos los testigos de ello²¹.

Era metódico en el rezar. Como hombre práctico que era, lo primero que hacía era rezar sus oraciones, el breviario, hacer la meditación. Aprovechaba los momentos del día en que estaba más tranquilo, cuando la gente no lo iba a ver, para preparar el sermón.

Era metódico en el escribir. Habitualmente escribía a la mañana (una, dos o tres horas, dependiendo de lo que tuviese entre manos), luego de las oraciones y de preparar el sermón; cuando escribía un libro lo escribía del principio al final y lo primero que hacía era el índice (¡ya tenía el libro en la cabeza!)²².

IV. Hijo sufriente de la Iglesia

«¡Cuántas veces – exclamaba el Padre Buela – le hemos oído decir: “En la doctrina, hay que seguir al Papa; en la vida, a los santos”»²³.

Su amor por el Vicario de Cristo en la tierra era entrañable y no menos lo era su afecto por la jerarquía de la Iglesia, pero aquello que se ha llamado «su respeto por las esencias de las cosas» hacía que también tuviera que denunciar con dolor no pocos yerros prudenciales o doctrinales.

Denuncias de connivencia o de *acomodo* le ganaron no pocos enemigos, como por ejemplo cuando escribió que *el aparato publicitario de la Iglesia formado por los judíos, junto con los masones y los comunistas (ha) logrado encaramarse en posiciones claves de la Iglesia*²⁴.

O cuando denunció la *Iglesia de la publicidad* en términos durísimos.

Sabemos que el *mysterium iniquitatis* ya está obrando (II Tes, II, 7); pero no sabemos los límites de su poder. Sin embargo, no hay dificultad en

²¹ Cf. CARLOS M. BUELA, *op. cit.*, 16-17.

²² Dice Hugo Wast que si el que tiene vocación de escritor escribiese al menos 3 páginas por día, todos los años publicaría un libro...

²³ CARLOS M. BUELA, *op. cit.*, 14.

²⁴ *Ibidem*, 35. Se trata del Prólogo de Meinvielle al libro de Pierre Virion, *La masonería en la Iglesia*.

admitir que la *Iglesia de la publicidad* pueda ser ganada por el enemigo y convertirse de Iglesia Católica en Iglesia gnóstica. Puede haber *dos Iglesias*: la de la publicidad, Iglesia magnificada en la propaganda, con obispos, sacerdotes y teólogos publicitados, y aun con un Pontífice de actitudes ambiguas ; y otra, Iglesia del silencio, con un Papa fiel a Jesucristo en su enseñanza y con algunos sacerdotes, obispos, fieles que le sean adictos, esparcidos como «pusillus grex» por toda la tierra. Esta segunda sería la Iglesia de las promesas, y no aquella primera, que pudiera defeccionar. Un mismo Papa presidirá ambas Iglesias, que aparente y exteriormente no sería sino solo una. El papa, con sus actitudes ambiguas, daría pie para mantener el equívoco. Porque, por una parte, profesando una *doctrina* intachable sería cabeza de la Iglesia de las Promesas. Por otra parte, produciendo *hechos* equívocos y aún reprobables, aparecería como alentando la subversión y manteniendo la Iglesia gnóstica de la Publicidad. La eclesiología no ha estudiado suficientemente la posibilidad de una hipótesis como la que aquí proponemos. Pero si se piensa bien, la Promesa de *Asistencia de la Iglesia* se reduce a una Asistencia que impida al error introducirse en la Cátedra Romana y en la misma Iglesia, y además que la Iglesia no desaparezca ni sea destruida por sus enemigos. Ninguno de los aspectos de esta hipótesis que aquí se propone queda invalidado por las promesas consignadas en los distintos lugares del Evangelio. Al contrario, ambas hipótesis cobran verosimilitud si se tienen en cuenta los pasajes escriturarios que se refieren a la defección de la fe. Esta defección, que será total, tendrá que coincidir con la perseverancia de la iglesia hasta el fin. Dice el Señor en el Evangelio : «Pero cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará fe en la tierra ?»(Lc. XVIII, 8)²⁵.

V. Maestro incansable

Lejos de ser un pastor celoso «nunca quiso (ni tuvo) discípulos *meinviellanos*, (...) íbamos a verlo (cuenta Sacheri) jóvenes con las más variadas inquietudes... Tampoco pretendía que todos se preocupasen por la crisis de la Iglesia o por la Patria; respetaba las inquietudes de cada uno: “los corro por donde disparan”, dijo alguna vez... Buscaba y trataba de

²⁵ JULIO MEINVIELLE, *De la Cábala al Progresismo*, Epheta, Bs.As. 1994, epílogo. Cursivas y negritas nuestras

formar gente con “motor propio”(…). Nos enseñaba a ser libres, porque enseñaba la verdad y “la verdad os hará libres” (Jn. 8, 12)»²⁶.

No era de esa pedantería escalofriante que deja pasmado al auditorio; una vez más, parecía recordar aquello de Aristóteles en la *Retórica* donde aconseja pensar como un sabio pero hablar como un hombre común²⁷. Él huía de todo academicismo, de toda pomposidad en el lenguaje, de toda inútil complejidad en la exposición de su pensamiento. Su estilo tenía el sabor del Evangelio: simple, claro, profundo y preciso²⁸.

A todos atendía con la mayor paternidad espiritual, como cuenta el P. Bucla:

Quizás fue por ello que se hicieron tan conocidos sus grupos de *Suma Teológica*. Es que había hecho propio aquello que dijo el Papa Juan XXII en la Bula de canonización del Doctor Angélico: «Santo Tomás iluminó más a la Iglesia que todos los doctores, y en sus libros aprovecha más el hombre en un año, que todo el resto de la vida en los demás»,

De este modo, llegó a ser una verdadera tradición *el grupo de la Suma* como se le llamaba al grupo de jóvenes que se reunían todas las semanas en la casa del P. Julio para estudiar con él la gran enciclopedia católica.

Repetía una y otra vez que «la sola lectura de Santo Tomás forma la inteligencia y le da estructura», asignándole un especial valor al tratado *De Deo Uno* «porque es el paso a la trascendencia»²⁹ –decía.

III. Un final abierto

A mediados de 1973, dirigiéndose a sus charlas habituales de política que tenía con algunos laicos, fue víctima de un accidente en la avenida Nueve de Julio. Cuentan que el último mes de su vida debió pasarlo postrado en cama, como consecuencia de las muchas fracturas que sufrió al

²⁶ CARLOS M. BUELA, *op. cit.*, 26-29 (extracto).

²⁷ ARISTÓTELES, *El arte de la retórica*, Eudeba, Bs.As. 1966, L. III, c. 2, 377.

²⁸ Cf. CARLOS M. BUELA, *op. cit.*, 14.

²⁹ *Ibidem*, 12-13.

ser atropellado por un auto; no podía mover más que el antebrazo derecho pero le bastaba para desgranar las cuentas del Rosario.

Falleció el 2 de agosto de 1973.

Una gran multitud de fieles y un nutrido cortejo de amigos, discípulos e intelectuales lo despidieron. A pesar de haber tenido más de un «enemigo» entre el clero local, una enorme cantidad de sacerdotes y religiosos de Buenos Aires y de las diócesis vecinas desfilaron por la capilla ardiente, incluidos el cardenal arzobispo de Buenos Aires y hasta uno de los líderes de los sacerdotes tercermundistas, el P. Carlos Mujica, su antiguo alumno en los grupos de *Suma*.

En el atrio del templo de Nuestra Señora de la Salud, la tierra patria guarda en suelo sacro los despojos del pensador y combatiente de la Cristiandad de los peregrinos: «Amó la Verdad» (cf. 2 Tes. 2, 10), reza su epitafio.

A menudo el Padre Julio repetía, como dijimos: «en la doctrina, hay que seguir al Papa; en la vida, a los santos»; luego de leer algunos pormenores de su vida, creemos que a esa cita le faltaba algo pues hoy sabemos que también en la doctrina, podemos seguir a Meinvielle y en su camino de santidad también.

CIENCIA Y FE

Dr. Ing. Daniel Ambrosini
San Rafael (Mendoza)

Prólogo

El divulgador científico español Juan Antonio Aguilera Mochón, en su trabajo «Ciencia y Religión en los albores del nuevo milenio» (2005)¹, afirma: *«Por tanto, no se puede sostener -si no es por ignorancia o mala fe- que el origen de la vida es un problema que la ciencia no puede ni podrá explicar»*. Este tipo de frases, comúnmente escuchadas en boca de divulgadores, pseudo-científicos o incluso en algunos científicos, las que a su vez son ampliamente propagadas por los medios de comunicación, resultan fuertemente intimidatorias para las personas que las reciben, llevando a un cierto grado de perplejidad y desconcierto por el cual resulta difícil, no sólo desmentir, sino contradecir las mismas totalmente y en parte, sin quedar expuestos al ridículo.

Sin embargo, la inmensa mayoría de las veces, este tipo de frases no tiene un basamento científico y ni siquiera se acerca a la realidad concreta del problema planteado. En el ejemplo precedente, resulta altamente ilustrativo analizar las declaraciones de un verdadero científico, Thomas Cech (premio Nobel de Química 1989) que visitó Buenos Aires en diciembre de 2007 y recibió el doctorado honoris causa de la UBA. En una entrevista realizada por el diario La Nación, se le pregunta si está claro ahora el origen de la vida, a lo que el Dr. Cech responde: *«No, es una hipótesis razonable, pero es difícil determinar si es verdad o no. Tenemos fósiles de criaturas marinas muy tempranas. Podemos conocer cómo era la vida hace 200 o 500 millones de años. Pero no sabemos cómo era hace tres mil millones, porque no hay fósiles de esos eventos tan*

¹ J. A. AGUILERA MOCHÓN (2005), *Ciencia y religión en los albores del nuevo milenio*, publicado en «La ciencia frente a las creencias religiosas», Mientras Tanto (publicación trimestral de ciencias sociales de la Fundación Giulia Adinolfi - Manuel Sacristán), vol. 95 (2005), 125-153.

tempranos. A los científicos no nos gusta la palabra nunca, pero, en este caso, creo que podemos decir que nunca podremos confirmarlo»².

Por su parte, Stephen Hawking en su libro «El universo en una cáscara de nuez»³ afirma: *«La vida parece haberse originado en los océanos primitivos que recubrían la Tierra hace unos cuatro mil millones de años. “No sabemos cómo se produjo este inicio”. Podría ser que las colisiones aleatorias entre los átomos formaran macromoléculas capaces de autorreproducirse y juntarse para formar estructuras más complicadas. Lo que sabemos es que hace unos tres mil quinientos millones de años, la complicadísima molécula del ADN (o DNA) ya había emergido».*

Este ejemplo sirve como ilustración de lo que será la idea central y el eje alrededor del cual girará este trabajo: Resulta imprescindible en la época actual desarrollar fuertemente el espíritu crítico respecto de las afirmaciones relacionadas con «descubrimientos» científicos para poder discriminar cuáles están basadas en evidencias concretas y cuáles son afirmaciones de tipo dogmático, la mayoría de las veces sustentadas por la ideología o posición filosófica previa del que realiza esta afirmación.

² Diario La Nación, 07/12/2007.

³ S. HAWKING. *El universo en una cáscara de nuez*, Editorial Crítica, Barcelona 2002.

I. INTRODUCCIÓN

1. Definiciones

Para establecer un acuerdo de lo que se va a tratar en este trabajo, se establecen en este punto las definiciones fundamentales de los principales conceptos analizados:

a) *Ciencia*: El diccionario de la Real Academia Española define la ciencia como: «Conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados y de los que se deducen principios y leyes generales». Antiguamente se la conocía como *Filosofía de la naturaleza*.

Teoría Científica: Desde una perspectiva positivista, que es la que domina hoy la ciencia, puede adoptarse la definición de Karl Popper: «Modelo del universo, o de una parte de él, y un conjunto de reglas que relacionan las magnitudes del modelo con las observaciones realizadas»⁴.

Los requisitos para que una teoría científica sea considerada como tal, básicamente son dos:

- La teoría describe con precisión las observaciones actuales a través de un modelo con un número relativamente pequeño de parámetros.
- La teoría predice observaciones futuras.

A medida que van obteniéndose más observaciones, si coinciden con las predicciones de la teoría, la misma «sobrevive» y va haciéndose más confiable. Una sola observación que no coincida con la teoría, determina que la misma es errónea y debe ser reemplazada por otra⁴.

b) *Fe*: En el marco del presente trabajo, se entiende por fe a la «Creencia en un Dios único, creador del universo, de la vida y del hombre».

Virtud teologal de la fe: Dentro de la doctrina católica se entiende por virtud teologal de la fe a la «Virtud teologal infundida por Dios en la inte-

⁴ S. HAWKING, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Editorial Crítica, Barcelona 1991.

ligencia, por la cual asentimos firmemente a las verdades divinas reveladas por la autoridad o testimonio del mismo Dios que revela»⁵.

Los requisitos para poseer dicha virtud teológica son:

- Dios regala (don).
- La persona recibe el regalo.

2. Relaciones entre ciencia y fe

Teniendo en cuenta las diferentes posiciones encontradas en la actualidad, pueden establecerse tres relaciones diferentes entre ciencia y fe:

a) *Oposición*: La ciencia y la fe son absolutamente opuestas entre sí.

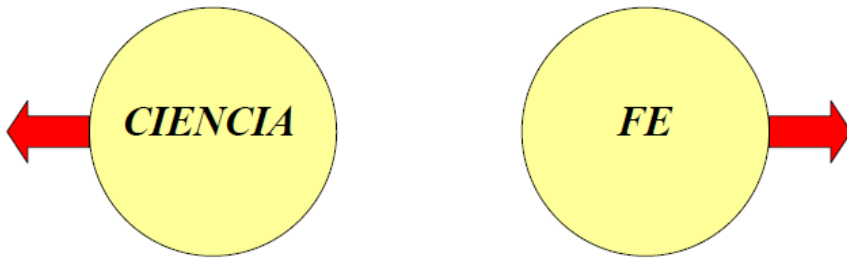


Figura 1. Oposición entre ciencia y fe.

Testimonio de esta postura:

Herbert Hauptman (Premio Nobel de Química 1985): «La creencia en lo sobrenatural, especialmente la fe en Dios, no solamente es incompatible con la buena ciencia. Este tipo de creencia es perjudicial para el bienestar de la raza humana»⁶.

⁵ A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1988.

⁶ Diario Clarín, Sociedad, «¿Es posible ser un buen científico y al mismo tiempo creer en Dios?», 18/09/2005. Cita extraída de The New York Times.

b) *Indiferencia*: La ciencia y la fe no tienen nada que ver entre sí.

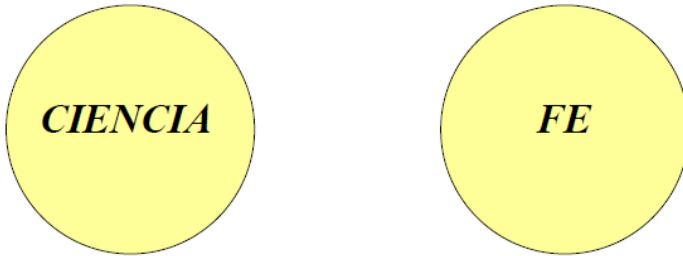


Figura 2. Indiferencia entre ciencia y fe.

Testimonios de esta postura:

Stephen Jay Gould (Universidad de Harvard): «La ciencia y la religión no se oponen entre sí, ya que sus enseñanzas ocupan dominios claramente diferentes»⁷. Esta postura debe tomarse con reservas ya que Gould trata de ese modo que los creyentes acepten el evolucionismo.

Armando Parodi (Presidente Instituto Leloir): «La Fe y la ciencia se mueven por caminos separados»⁸.

c) *Complementariedad*: La ciencia y la fe son complementarias entre sí.

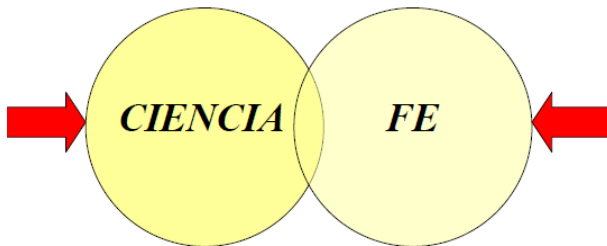


Figura 3. Complementariedad entre ciencia y fe.

⁷ GOULD S.J., *Nonoverlapping Magisteria*, *Natural History*, marzo de 1997.

⁸ Diario Clarín, Sociedad, «¿Es posible ser un buen científico...», 18/09/2005.

Testimonios de esta postura:

Juan Pablo II: «La ciencia puede purificar a la religión liberándola del error y la superstición. La religión puede purificar a la ciencia liberándola de la idolatría y de falsos valores absolutos»⁹.

Francis Collins (Instituto Nacional de Estudios del Genoma Humano, USA): «Hacer ciencia y creer en Dios se combinan sin problema»¹⁰.

II. EL UNIVERSO, SU ORIGEN Y LOS DOGMAS CIENTÍFICOS

1. Preguntas y teorías no neutras

De acuerdo con el objetivo principal de este trabajo, expresado en el prólogo, se pueden plantear las siguientes preguntas, a ser desarrolladas en los puntos subsiguientes:

- ¿Es la ciencia, moral y/o filosóficamente, neutra o indiferente?
- ¿Todas las teorías científicas están probadas por las evidencias y predicciones o algunas son dogmas?

Cuando se plantea si algunas teorías científicas son dogmas, esto no resulta un menosprecio hacia los dogmas, sino que simplemente se trata de establecer si algunas supuestas «teorías científicas» no son solamente meras hipótesis que no están basadas en observaciones experimentales o evidencias científicas comprobables o reproducibles sino que, en la mayoría de los casos, están basadas en posturas filosóficas previas.

En principio, pueden establecerse tres conjuntos de teorías que no son neutras o indiferentes sino que están íntimamente relacionadas con las creencias de las personas y sus posturas filosóficas:

- Teorías sobre el universo y su origen.

⁹ JUAN PABLO II, Mensaje al director del Observatorio Astronómico Vaticano con ocasión del III centenario de la publicación del *los «Philosophiae naturalis principia mathematica»* de Newton, (1-6-1988) *«Interrelación entre ciencia natural, filosofía y teología»*, Ecclesia, 6-5-1989.

¹⁰ Diario Clarín, Sociedad, «¿Es posible ser un buen científico...?» 18/09/2005.

- Teorías sobre la vida y su origen.
- Teorías histórico-sociológicas.

En particular, en este artículo, se desarrollarán el primer grupo de teorías, quedando solamente planteadas las teorías sobre la vida y su origen (evolucionismo) y las teorías histórico-sociológicas, las cuales exceden el alcance de este trabajo.

2. Teorías sobre el universo y su origen

En este punto se desarrollan las principales teorías y modelos sobre el funcionamiento del universo y su origen o eternidad. Ciertamente los modelos y teorías del universo han cambiado mucho desde los primeros intentos que suponían que la tierra era plana y apoyada sobre tortugas gigantes. Sin embargo, el cambio en estos modelos o teorías ha sido paulatino. Mientras los antiguos modelos se consideraban correctos por centenares de años, en la actualidad hay un avance muy importante de las ciencias físicas, tanto teóricas como experimentales, lo que hace que la «supervivencia» de los modelos o teorías sea mucho menor (ver punto I.1).

2.1. Teorías geocéntricas

En el año 340 a.C. Aristóteles en su obra *«De los Cielos»* planteaba dos argumentos para sostener que la tierra era esférica en lugar de plana. En primer lugar, si fuera un disco plano, la sombra proyectada sobre la luna en algunos casos sería un óvalo o elipse en lugar de un círculo. En segundo lugar, la posición aparente de la estrella Polar para dos observadores ubicados en el polo Norte (justo encima de su cabeza) y en el ecuador (en el horizonte) sugería la misma idea de tierra esférica. Basado en esta posición aparente de la estrella Polar, Aristóteles calculó que la circunferencia alrededor de la Tierra medía 400.000 estadios. Si se considera 160 m como medida de un estadio, su cálculo fue muy bueno para las herramientas con que contaba.

Posteriormente, en el siglo 255 a.C., Eratóstenes realizó una medición extremadamente precisa (40.000 km) de la circunferencia de la tierra, basado en conocimientos de trigonometría y latitud y longitud. En sus estudios de los papiros de la biblioteca de Alejandría, encontró un informe en el que se decía que los rayos solares al caer sobre una vara el mediodía del solsticio

de verano (el actual 21 de junio) no producían sombra. Eratóstenes entonces realizó las mismas observaciones en Alejandría el mismo día a la misma hora, descubriendo que la luz del Sol incidía verticalmente en un pozo de agua el mismo día a la misma hora. Asumió de manera correcta que si el Sol se encontraba a gran distancia, sus rayos al alcanzar la Tierra debían llegar en forma paralela, si esta era plana como se creía en aquellas épocas, y no se deberían encontrar diferencias entre las sombras proyectadas por los objetos a la misma hora del mismo día, independientemente de donde se encontraran. Sin embargo, al demostrarse que si lo hacían, dedujo que la tierra no era plana y, utilizando la distancia conocida entre las dos ciudades y el ángulo medido de las sombras, calculó la circunferencia de la tierra en 250.000 estadios, aproximadamente 40.000 kilómetros, increíblemente exacto para la época y sus recursos. En la actualidad, y con los modernos sistemas de medición satelitales, se calcula esa medida en 39.960 Km.

En general, Aristóteles y los pensadores griegos más importantes, creían que la Tierra era estacionaria y el centro del universo. El sol, planetas, estrellas, etc. giraban alrededor de ella en órbitas circulares, que eran consideradas las más perfectas.

En el siglo II d.C., Claudio Ptolomeo perfeccionó este modelo de universo, con la Tierra en el centro. Cada cuerpo celeste giraba en un pequeño círculo denominado epiciclo, centrado en un punto que giraba a su vez alrededor de la Tierra en un gran círculo denominado deferente (Ver figura 4). El modelo representaba los movimientos de los cuerpos celestes de una forma bastante precisa, pero no ofrecía una explicación física de ellos. El modelo de Ptolomeo fue aceptado durante más de mil años.

2.2. Teorías heliocéntricas

En el siglo XVI, el sacerdote católico polaco Nicolás Copérnico (Figura 5) desarrolló el modelo heliocéntrico del Sistema Solar, en el que el Sol está inmóvil en el centro. Los planetas, entre los que se encuentra la Tierra, giran a su alrededor. Esta visión del Sistema Solar contradecía el modelo geocéntrico de Ptolomeo, que había sido aceptado desde el siglo II. Aunque era casi tan complejo como el modelo de Ptolomeo, el sistema de Copérnico fue consiguiendo aceptación poco a poco. Consiguió el éxito final a comienzos del siglo XVII, debido a los descubrimientos hechos con el nuevo telescopio astronómico y el desarrollo de una nueva física. Preci-

samente, en 1609 Galileo Galilei (Figura 6) observando el cielo nocturno con un telescopio de su invención descubrió que Júpiter tenía satélites o lunas que giraban a su alrededor, con lo cual se demostró que no todos los cuerpos celestes giraban alrededor de la Tierra.



Figura 4. Modelo de Ptolomeo (Photo Researchers, Inc./Mary Evans Picture Library).



Figura 5. Nicolás Copérnico

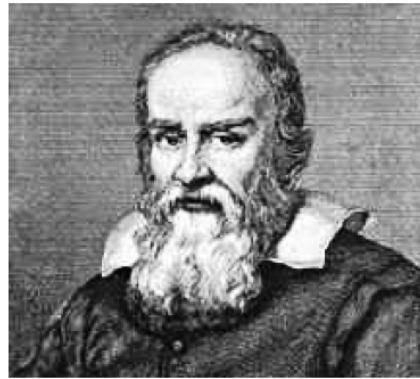


Figura 6. Galileo Galilei

En esa época, Johannes Kepler había modificado la teoría de Copérnico al considerar que los planetas giraban en órbitas elípticas y no circulares alrededor del sol, lo cual se ajustaba mejor a las observaciones de las trayectorias de los mismos (Figura 7). Si bien es generalmente conocida, aunque la mayoría de las veces interpretada erróneamente o maliciosamente, la controversia que tuvo Galileo Galilei (confeso católico) con la Iglesia Católica, no es mayormente conocida la disputa de Kepler (confeso protestante luterano) con la Iglesia Luterana, de la cual fue excomulgado y tachado de hereje en 1612 por sostener la teoría heliocéntrica. Por ello,

abandonó Alemania y se refugió en Praga en la Universidad Pontificia de Bolonia donde conoció a Tycho Brahe, astrónomo danés, que influyó decisivamente en su obra.

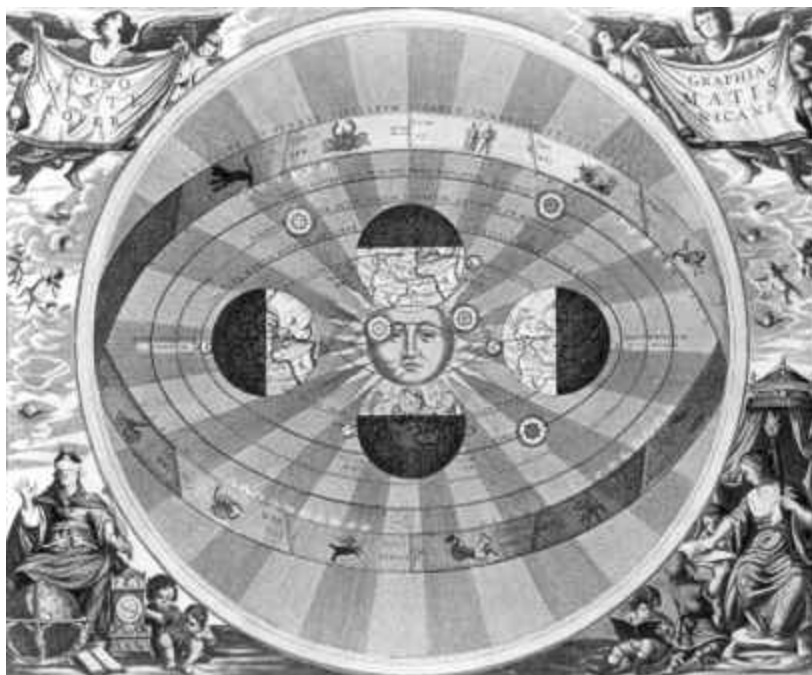


Figura 7. Modelo de Kepler (Photo Researchers, Inc./Mary Evans Picture Library).

2.3. Teoría de gravitación universal

En el año 1687, el físico inglés sir Isaac Newton (Figura 8) publicó su «*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*», señalada por Stephen Hawking como la obra más importante publicada en las ciencias físicas en todos los tiempos¹¹. En ella, Newton no sólo presentó una teoría de cómo se mueven los cuerpos en el espacio y en el tiempo, sino que también

¹¹ S. HAWKING, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

desarrolló las complicadas matemáticas necesarias para analizar esos movimientos. Además, Newton postuló una ley de la gravitación universal, de acuerdo con la cual cada cuerpo en el universo era atraído por cualquier otro cuerpo con una fuerza que era tanto mayor cuanto mayor masa tuvieran los cuerpos y cuanto más cerca estuvieran el uno del otro. Era esta misma fuerza la que hacía que los objetos cayeran al suelo (la historia de que Newton fue inspirado por una manzana que cayó sobre su cabeza es casi seguro apócrifa. Todo lo que Newton mismo llegó a decir fue que la idea de la gravedad le vino cuando estaba sentado «en disposición contemplativa», de la que «únicamente le distrajo la caída de una manzana»¹¹).



Figura 8. Isaac Newton

En la obra mencionada, más conocida como *Principia*, Newton estableció las bases de la mecánica clásica mediante las leyes que llevan su nombre. Es interesante notar que, en el siglo XVII, lo que hoy denominamos «ciencia» se llamaba «filosofía de la naturaleza» ya que se consideraba a la filosofía como la ciencia por excelencia y las ciencias físicas eran sólo una rama de la filosofía. En la actualidad, ciencia y filosofía están totalmente disociadas.

Los modelos geocéntricos y heliocéntricos coincidían en la creencia que el universo era esencialmente estático e infinito, lo cual era también compartido por Newton. Sin embargo, Newton entendió que, según las

ecuaciones de su modelo de gravitación universal, todas las estrellas deberían estar atrayéndose entre sí y tendiendo a aglutinarse en un punto. Newton ensayó algunas explicaciones no satisfactorias (a través de considerar un número infinito de estrellas).

El modelo de gravitación universal, aunque muchos no lo comprendieron en su momento, tenía como consecuencia necesaria que el universo no podía ser estático sino que era esencialmente dinámico: todos los cuerpos contenidos en él están en movimiento (no existe el «reposo») y por lo tanto no hay un punto fijo dónde establecer un sistema de coordenadas para medir distancias. Esto podría denominarse la «relatividad» del espacio. Matemáticamente, es exactamente lo mismo suponer que la manzana «cae» a la tierra o que la tierra «sube» hasta la manzana.

El modelo de Newton «sobrevivió» alrededor de 200 años, produciendo una especie de euforia en algunos pensadores al sostener que todo el universo podía explicarse a través de la ciencia. A fines del siglo XVIII, principios del XIX, nace el determinismo científico y el positivismo filosófico. El científico francés Pierre Simón Laplace sugirió que debía existir un conjunto de leyes científicas que nos permitirían predecir todo lo que sucediera en el universo, con tal de que conociéramos el estado completo del universo en un instante de tiempo, o sea el universo era completamente determinista. Es conocida la respuesta de Laplace a Napoleón cuando éste lo inquirió sobre que lugar ocupaba Dios en este esquema: «Dios es una hipótesis que ya no necesitamos».

2.4. Teoría de relatividad

En el año 1887, en la Case School of Applied Science, en Cleveland (USA), los científicos Michelson y Morley realizaron su famoso experimento¹² midiendo la velocidad de la luz en dos direcciones perpendiculares y obteniendo el mismo valor en ambos casos.

Estos resultados inspiraron a un, hasta entonces, desconocido empleado de la oficina de patentes de Suiza, Albert Einstein, que en un artículo publicado en junio de 1905, formuló el postulado de que «las leyes de la cien-

¹² S. HAWKING, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

cia deberían parecer las mismas a todos los observadores que se movieran libremente», el cual es el postulado fundamental de esta nueva teoría llamada «Teoría de Relatividad». En particular, todos deberían medir la misma velocidad de la luz, independientemente de la velocidad con que se estuvieran moviendo. La velocidad de la luz es independiente del movimiento del observador y tiene el mismo valor en todas direcciones¹³. Ello exigió abandonar la idea de que hay una magnitud universal, llamada tiempo, que todos los relojes pueden medir. En vez de ello, cada observador tendría su propio tiempo personal. Los tiempos de dos personas coincidirían si ambas estuvieran en reposo la una respecto a la otra, pero no si estuvieran desplazándose la una con relación a la otra¹³.

Es importante destacar que el nombre «Teoría de Relatividad» se debe precisamente a esta consecuencia de que no existe un tiempo absoluto y, por el contrario, el tiempo es relativo al observador y a la velocidad con que este se está moviendo. Esto no tiene nada que ver con el «Relativismo» filosófico y, aún hoy, más de 100 años después de formulada la teoría *«física»* de la relatividad, mucha gente piensa que la misma es la que demostró que «todo es relativo».

La teoría formulada en 1905 no incluía la fuerza de gravedad y se denominó «Teoría de Relatividad Especial». Finalmente, en 1915, Einstein completó su modelo incluyendo la gravedad, lo que constituyó la «Teoría de Relatividad General».

En los años transcurridos desde su formulación, el modelo de Einstein ha tenido muchas confirmaciones experimentales, que fueron fortaleciendo el mismo. Entre estas evidencias experimentales, puede destacarse las mediciones precisas sobre el movimiento del planeta Mercurio que confirmaron la exactitud del modelo de Einstein por sobre el de Newton. Sin embargo, en muchos casos prácticos, todavía sigue usándose el modelo de Newton debido a que las diferencias con la teoría de la relatividad son pequeñas y el modelo de Newton es mucho más simple que el de Einstein.

Una consecuencia muy importante de la relatividad es la relación entre masa y energía. El postulado de Einstein de que la velocidad de la luz debe ser la misma para cualquier espectador implica que nada puede

¹³ S. HAWKING, *El universo...*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002.

moverse con velocidad mayor que ella. Lo que ocurre es que si utilizamos energía para acelerar algo, sea una partícula o una nave espacial, su masa aumenta, lo cual hace más difícil seguirla acelerando. La masa y la energía son equivalentes, tal como se resume en la famosa ecuación de Einstein $E=mc^2$. Acelerar una partícula hasta la velocidad de la luz sería imposible, porque exigiría una cantidad infinita de energía¹³.

Es importante comprender que el modelo de Newton abandonó la idea de espacio absoluto (al no haber nada en el universo en reposo) y el modelo de Einstein abandonó la idea de tiempo absoluto (al ser dependiente de la velocidad del observador), llegando a un esquema de 4 dimensiones en el que están incluidas tres coordenadas espaciales y una coordenada temporal.

2.5. El origen del universo y la teoría del Big Bang

Uno de los descubrimientos mas extraordinarios del siglo XX es el hecho de que el universo se encuentra en expansión. Ciertamente, tanto el modelo de Newton como el de Einstein implicaban que el universo no podía ser estático como se pensaba en la antigüedad. Sin embargo, hasta el siglo XX no se había postulado que se encontrara expandiéndose. Este descubrimiento, y la teoría a la que dio origen («teoría del Big Bang»), se vieron inicialmente confirmados por tres hechos fundamentales:

1) *Espectros de galaxias corridos al rojo*

Inicialmente hay que remitirse al efecto Doppler que consiste básicamente en un aumento de la frecuencia de una onda cuando nos acercamos a ella y una disminución de la frecuencia cuando nos alejamos de la misma. Si esa onda es debida a una fuente luminosa, si la misma se está acercando su espectro de luz estará desfasado hacia el azul (mayor frecuencia) y si se está alejando estará desplazado hacia el rojo (menor frecuencia).

Si observamos las distintas galaxias que rodean a la tierra: ¿qué podemos esperar a priori? Que algunas galaxias se estén acercando (espectro desfasado hacia el azul) y otras alejando (espectro desfasado hacia el rojo).

Por ello, fue extraordinariamente curioso el resultado obtenido por el astrónomo norteamericano Edwin Hubble que demostró que la mayoría de las galaxias presentaban un desfasaje hacia el rojo: icasi todas se estaban

alejando de nosotros! Incluso más sorprendente aún fue el hallazgo que Hubble publicó en 1929: ni siquiera el corrimiento de las galaxias hacia el rojo es aleatorio, sino que es directamente proporcional a la distancia que nos separa de ellas. O, dicho con otras palabras, icuanto más lejos está una galaxia, a mayor velocidad se aleja de nosotros! Esto significa que el universo no puede ser estático, como todo el mundo había creído antes, sino que de hecho se está expandiendo. La distancia entre las diferentes galaxias está aumentando continuamente¹⁴.

El hecho de que si miramos en todas las direcciones las galaxias se estén alejando de nosotros tiene una consecuencia sorprendente: o la tierra es el centro del universo o el universo tiene la forma de una especie de globo inflándose de modo que si estamos en cualquier punto de la superficie del globo observaremos todas las galaxias alejándose.

Obviamente, Hawking adopta esta segunda hipótesis¹⁴, no por humildad según mi opinión, sino por su postura filosófica atea. Sería muy curioso que la tierra fuera el centro del universo, desde una perspectiva atea.

2) Radiación de fondo

En 1965, dos físicos norteamericanos de los laboratorios de la Bell Telephone en Nueva Jersey, Arno Penzias y Robert Wilson, estaban probando un detector de microondas extremadamente sensible y se sorprendieron al encontrar que su detector captaba más ruido del que esperaban. El ruido no parecía provenir de ninguna dirección en particular y era el mismo para cualquier dirección desde la que se observara, de forma que debía provenir de fuera de la atmósfera. El ruido era también el mismo durante el día, y durante la noche, y a lo largo de todo el año, a pesar de que la Tierra girara sobre su eje y alrededor del Sol. Esto demostró que la radiación debía provenir de más allá del Sistema Solar, e incluso desde más allá de nuestra galaxia, pues de lo contrario variaría cuando el movimiento de la Tierra hiciera que el detector apuntara en diferentes direcciones. De hecho, sabemos que la radiación debe haber viajado hasta nosotros a través de la mayor parte del universo observable, y dado que parece ser la misma en todas las direcciones, el universo debe también ser el mismo en todas las direcciones, por lo menos a gran escala. En la actualidad, se conoce que en

¹⁴ S. HAWKING, *Historia del tiempo...* Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

cualquier dirección que miremos, el ruido nunca varía más de una parte en diez mil¹⁴. De este modo, Penzias y Wilson tropezaron inconscientemente con una confirmación de un resplandor o explosión que se remontaba al origen del universo.

3) *Edad de las estrellas*

Las medidas relacionadas con las estrellas más antiguas indican una edad que oscila entre doce y quince mil millones de años, lo que es coherente con la duración del universo desde su supuesta aparición¹⁵ o «estallido inicial».

La relatividad general cambió completamente los análisis sobre el origen y el destino del universo. Un universo estático habría podido existir desde siempre, o podría haber sido creado hace cierto tiempo en su estado presente. Sin embargo, si las galaxias se están separando, ello significa que en el pasado deberían haber estado más juntas. Hace unos quince mil millones de años, deberían haber estado las unas sobre las otras y la densidad debería haber sido muy elevada (ver Figura 9). Este estado fue denominado «átomo primordial» por el sacerdote católico belga Georges Lemaître, que fue el primero que investigó el origen del universo que actualmente denominamos Big Bang o gran explosión inicial. En una breve carta¹⁶, entre poética, filosófica y científica, publicada en «*Nature*» el 9 de mayo de 1931, Lemaitre sugirió por primera que el universo apareció a partir de la explosión de un punto de volumen infinitamente pequeño y gravedad infinitamente grande: «podemos concebir el comienzo del universo en la forma de un único átomo», escribió¹⁷.

¹⁵ J. GUITTON, I. BOGDANOV, G. BOGDANOV, *Dios y la ciencia*, Emecé Editores S.A., Buenos Aires, 1999.

¹⁶ G. LEMAITRE, The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory, *Nature* 127, May 1931, 706.

¹⁷ D. MEDIAYILLA, ¿Quién puso nombre al «Big Bang»?., Diario La Razón, España, 16/01/2013.

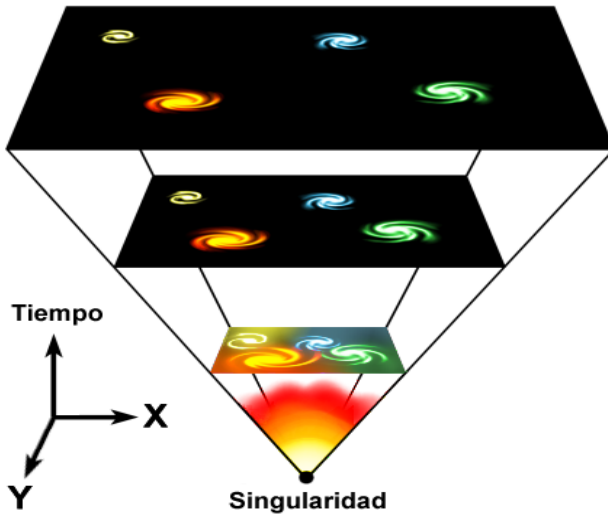


Figura 9. Ilustración de Teoría de Big Bang. (es.Wikipedia.org)

Resulta interesante advertir que, si bien se menciona en algunas publicaciones a los físicos Alexander Friedmann y Georges Lemaître como los primeros que formulan la teoría del Big Bang, rara vez se menciona que Lemaître fue un sacerdote católico. En Figura 10 puede observarse en una fotografía de la época a Lemaître con Einstein.



Figura 10. Albert Einstein y R.P. Georges Lemaître

Seguramente, Georges Lemaitre habrá experimentado una íntima satisfacción al comprobar la perfecta compatibilidad entre la teoría del Big Bang y la creación del universo por Dios. Sin embargo, a otros científicos la idea de una singularidad y la imposibilidad de la ciencia de analizar fenómenos o proponer modelos previos al Big Bang o inclusive en los primeros instantes del universo, les produce un rechazo que no pueden ocultar. En efecto, Stephen Hawking afirma: «A mucha gente no le gusta la idea de que el tiempo tenga un principio, probablemente porque suena a intervención divina»¹⁸. Principalmente, a quién no le gustaba nada la idea de un principio del universo era a él: «Durante los años siguientes, me dediqué a desarrollar nuevas técnicas matemáticas para eliminar el anterior y otros diferentes requisitos técnicos de los teoremas, que probaban que las singularidades deben existir. El resultado final fue un artículo conjunto entre Penrose y yo, en 1970, que al final probó que debe haber habido una singularidad como la del Big Bang, con la única condición de que la relatividad general sea correcta y que el universo contenga tanta materia como observamos. Hubo una fuerte oposición a nuestro trabajo, por parte de los rusos, debido a su creencia marxista en el determinismo científico, y por parte de la gente que creía que la idea en sí de las singularidades era repugnante y estropeaba la belleza de la teoría de Einstein. No obstante, uno no puede discutir en contra de un teorema matemático. Así, al final, nuestro trabajo llegó a ser generalmente aceptado y, hoy en día, casi todo el mundo supone que el universo comenzó con una singularidad como la del Big Bang. Resulta por eso irónico que, al haber cambiado mis ideas, esté tratando ahora de convencer a los otros físicos de que no hubo en realidad singularidad al principio del universo»¹⁸.

De acuerdo a todo lo mencionado precedentemente, resulta muy curioso comprobar que muchas personas consideran a la teoría del Big Bang como opuesta a la creación, cuando es perfectamente compatible con la misma. A modo de ejemplo, en una carta de lectores a favor del aborto, publicada en el diario Los Andes (Mendoza, Argentina), la Sra. Susana Tampieri afirma: «Hasta el Papa Juan Pablo II admitió el Big Bang. No sólo lo asevera Stephen Hawking, luego de su visita al Vaticano, sino el mismo

¹⁸ S. HAWKING, *Historia del tiempo...*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

Papa...»¹⁹. Mi respuesta, también publicada en el diario Los Andes, fue: «En relación con el tema de los fundamentos científicos, hay una evidente confusión o mezcla entre una teoría física de inicio del universo como el “Big Bang” y una teoría biológica sobre el origen de las especies como el “evolucionismo” (si se refiriera a la corriente filosófica, dista mucho de tener un “fundamento científico innegable”). Inclusive, no se entiende la mención al Big Bang ya que justamente es una teoría absolutamente compatible con el “creacionismo”. Tan es así que el mismo Stephen Hawking la abandonó rápidamente...»²⁰.

A medida que avanzan los desarrollos científicos, día a día aparecen nuevas evidencias científicas que reafirman la teoría del Big Bang. A modo de ejemplo, mencionaremos algunas de ellas: «El telescopio espacial PLANCK capturó una imagen de la primera luz del Universo, un fósil cosmológico transformado hoy en “hiperfrecuencias” que surgió hace más de 13.000 millones de años, poco después del Big Bang, informó el 21/03/2013 la Agencia Espacial Europea (ESA). Se trata de la imagen con más detalle jamás producida de lo que los científicos llaman “la radiación cósmica de fondo” o “radiación cósmica de microondas”, cuyo origen se remonta a 380.000 años después del Big Bang, explosión que se produjo hace 13.800 millones de años. “En conjunto, la información extraída del nuevo mapa del Planck proporciona una confirmación excelente del modelo estándar de la cosmología con una precisión sin precedentes”, sostienen los científicos de la ESA.

Los satélites COBE (Cosmic Background Explore) y WMAP (Wilkinson Microwave Anisotropy Probe) ya habían producido versiones anteriores de esa fotografía en 1992 y 2003, respectivamente».²¹

A pesar de estas comprobaciones que aparecen periódicamente, varios científicos entre los que se encuentra Stephen Hawking se niegan a aceptar

¹⁹ S. TAMPIERI, Diario Los Andes, Escribe el lector, Debate sobre el aborto, 11/05/2006.

²⁰ D. AMBROSINI, Diario Los Andes, Escribe el lector, Contra la posición de Tampieri, 24/06/2006.

²¹ Diario Clarín, Sociedad. Ciencia, «El telescopio espacial Planck capturó la “primera luz” del Universo», 21/03/2013.

la teoría del Big Bang simplemente por su compatibilidad con la creación del universo por Dios, o sea, no por evidencias científicas sino debido a posturas filosóficas previas.

Podría resumirse la teoría del Big Bang de la siguiente manera: Al comprobarse que el universo se está expandiendo en todas las direcciones puede conjeturarse, de modo similar a cuando rebobinamos una película o cinta, que toda la materia estaba, en un principio, condensada en un punto de densidad infinita (singularidad). Por una razón no dilucidada científicamente, pero que perfectamente puede atribuirse a un acto creador de un Ser inteligente (Dios), ocurrió una gran explosión que dio origen a una violenta expansión y separación de partículas que luego formaron las estrellas, galaxias, planetas, etc. (Figura 11).

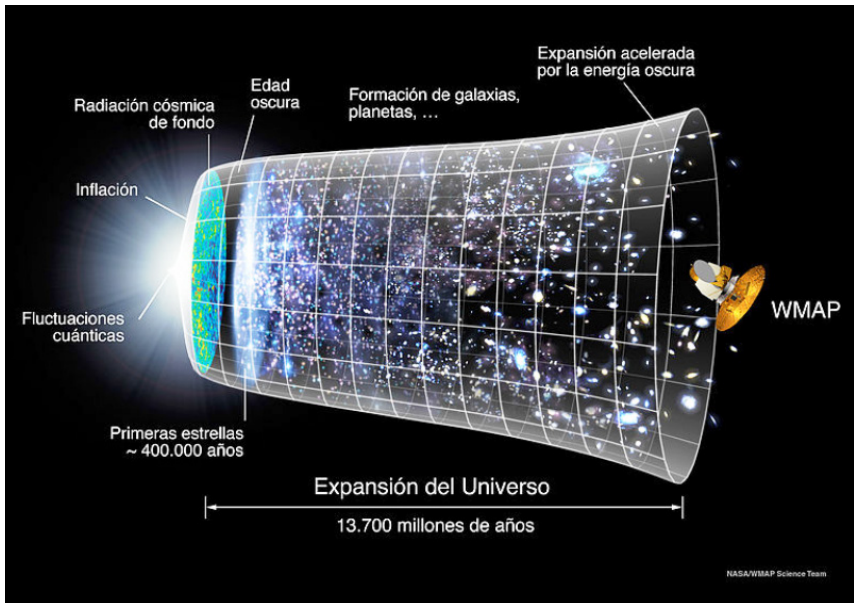


Figura 11. Ilustración de la Teoría del Big Bang. (es.Wikipedia.org)

2.6. Maravillas

Existe una multiplicidad de datos que sugieren que las condiciones iniciales del universo han tenido una enorme precisión o que el planeta

Tierra tiene las condiciones ideales para el desarrollo de la vida. Se mencionan a continuación, a modo de ejemplo, solamente algunas de ellas:

- Toda la realidad descansa sobre un pequeño número de constantes cosmológicas: menos de quince. Son la constante de gravitación, de la velocidad de la luz, del cero absoluto, la constante de Planck, etc. Conocemos el valor de cada una de ellas con una notable precisión. Ahora bien, a poco que hubiera sido modificada una sola de esas constantes, el universo —al menos, tal como lo conocemos— no hubiera podido aparecer. Un ejemplo contundente lo proporciona la densidad inicial del universo: a poco que esta densidad hubiera sido desviada del valor crítico que mantiene desde los 10^{-35} segundos después del Big Bang, el universo no hubiera podido constituirse²².
- Diferencias en la densidad inicial, fuerza electromagnética, nuclear o gravedad del 1% hacen imposible la aparición del universo o la vida²².
- Con una velocidad de expansión con una diferencia de 10^{-40} , la materia inicial se hubiera dispersado en el vacío y no se hubieran formado las galaxias. Equivalente a hacer, en golf, hoyo en uno tirando desde la tierra y estando el hoyo en Marte²².
- Desde 1941 muchos astrónomos han pensado que Júpiter podría ser como un hermano mayor para la Tierra al servir como un campo protector y tener la capacidad de desviar los cuerpos peligrosos del llamado Sistema Solar Interno²³.

Ciertamente, estos hechos objetivos, pueden ser interpretados de dos formas muy diversas según la posición filosófica o religiosa de quién accede a los mismos. O bien se acepta que necesariamente debe existir una Inteligencia superior que «pensó» estas condiciones ideales y realizó un acto creador con plena conciencia, o bien se considera que las mismas son fruto del azar o uno de los multiuniversos posibles (ver punto 3.2). Por ejemplo, Hawking afirma: «La velocidad de expansión inicial también tendría que

²² J. GUITTON, I. BOGDANOV, G. BOGDANOV, *Dios y la ciencia*, Emecé Editores S.A., Buenos Aires.

²³ http://www.dailygalaxy.com/my_weblog/2013/02/guardian-jupiter-is-the-gas-giant-earths-protector.html

haber sido elegida con mucha precisión, para que la velocidad de expansión fuese todavía tan próxima a la velocidad crítica necesaria para evitar colapsar de nuevo. Esto quiere decir que, si el modelo del Big Bang caliente fuese correcto desde el principio del tiempo, el estado inicial del universo tendría que haber sido elegido verdaderamente con mucho cuidado. **Sería muy difícil explicar por qué el universo debería haber comenzado justamente de esa manera, excepto si lo consideramos como el acto de un Dios que pretendiese crear seres como nosotros»²⁴.** Es por este motivo que Hawking está buscando alternativas a dicho modelo, simplemente porque no acepta dicha conclusión. Cada lector podrá reflexionar sobre cuál alternativa es más acorde a la razón.

3. Ateos militantes y dogmas científicos

Como ya se mencionó en el prólogo de este trabajo, resulta importante estar muy atentos para diferenciar lo que son descubrimientos científicos basados en evidencias de lo que son simplemente postulados basados en posturas filosóficas. En este sentido, resulta interesante destacar algunas opiniones de varios científicos o divulgadores que se han manifestado, directa o indirectamente como «ateos militantes». Se presentan a continuación las consideradas más importantes:

Carl Sagan (divulgador científico): Un ejemplo de lo que significa promover una filosofía en nombre de la ciencia es el programa de televisión «Cosmos», de Carl Sagan. En el marco de una excelente presentación científica, Sagan declara: «El universo es lo único que hay, que ha habido y que habrá jamás». Y como Sagan no dice que tal afirmación es un artículo de su fe, el espectador tiende a aceptarla como evidencia científica.²⁵

Richard Lewontin (Profesor de Harvard): «Tomamos el lado de la ciencia a pesar de la evidente absurdidad de algunos de sus términos, a pesar de que falló en cumplir muchas de sus promesas extravagantes de salud y vida, a pesar de la tolerancia de la comunidad científica hacia historias no substanciadas, porque *tenemos un compromiso previo, un compromiso con el ma-*

²⁴ S. HAWKING, *Historia del tiempo, Del Big Bang a los agujeros negros*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

²⁵ G.B.U., *En el principio...*, Ediciones Andamio/Editorial CLIE, G.B.U., Barcelona, 1992.

terialismo. No es que los métodos y las instituciones de la ciencia de alguna manera nos obligan a aceptar una explicación material del mundo fenomenológico sino que, al contrario, estamos forzados por nuestro apego previo a las causas materiales para crear un aparato de investigación y una serie de conceptos que producen explicaciones materialistas, no importa qué tan en contra vayan de la intuición, ni qué tan místicas sean para los inexpertos»²⁶. Resulta muy importante, en este caso, que el Prof. Lewontin asuma su postura con meridiana claridad y sin ambages, como sucede en otros casos.

Stephen Jay Gould (Profesor de Harvard): «Antes de Darwin, pensábamos que un Dios benévolo nos había creado. Después de Darwin, sin embargo, dice Gould, nos damos cuenta de que ningún espíritu interventor cuida amorosamente de los asuntos de la naturaleza (aunque el dios que le da cuerda al reloj de Newton podría haber colocado la maquinaria al principio del tiempo y dejarla funcionando). Ninguna fuerza vital impulsa el cambio evolutivo. *Y sea lo que sea que pensemos de Dios, su existencia no se manifiesta en los productos de la naturaleza*»²⁷.

Richard Dawkins (Profesor de Oxford): «Todo lo contrario, *el único relojero en la naturaleza son las fuerzas ciegas de la física*, aún cuando puestas en acción de una manera muy especial. Un verdadero relojero prevé: diseña los dientes de sus piñones, y sus resortes, y planea sus interconexiones, con un propósito futuro en su imaginación. La selección natural, el ciego, inconsciente automático proceso que descubrió Darwin, y que sabemos ahora que es la explicación de la existencia y aparentemente con propósito, forma de toda vida, no tiene propósitos en mente. No tiene mente ni imaginación. No planea para el futuro. No tiene visión, no prevé, no tiene vista. Si se puede decir que hay un papel de relojero en la naturaleza, es el de un relojero ciego»²⁸.

²⁶ PHILIP E. JOHNSON, The Unraveling of Scientific Materialism, *First Things* 77, November 1997, 26.

²⁷ ALVIN PLANTINGA, Methodological Naturalism?. Part I. Philosophical Analysis *Origins & Design* 18:1, 1997.

²⁸ R. DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, London and New York: W.W. Norton & Co., 1986.

Los testimonios son lo suficientemente elocuentes como para necesitar comentarios adicionales.

3.2. De los multiuniversos al multiverso

Si bien es uno de los físicos más famosos, Stephen Hawking está ubicado en un punto intermedio de lo que podría ser un ranking de físicos en el mundo. A modo de ejemplo, puede mencionarse el índice h , que es una medida de la importancia e impacto de las publicaciones de un investigador. Este índice es elaborado por la base de datos científica más importante: Scopus (www.scopus.com) de la editorial Elsevier y, en el caso de Hawking, reporta un índice h de 23 (Julio 2013), que puede considerarse un índice medio entre los físicos. Por ejemplo, el físico argentino, actualmente Profesor en la Universidad de Princeton (USA), Juan Martín Maldacena, tiene un índice h de 55 (Julio 2013).

En este trabajo se ha citado profusamente el primer libro de divulgación de Hawking, *«Historia del tiempo»*²⁹, en el cual Hawking manifiesta claramente su postura atea y sus esfuerzos por encontrar otra alternativa al modelo de Big Bang caliente porque es absolutamente compatible con el creacionismo. Sin embargo, en mi opinión, es un libro valioso ya que describe en forma sencilla el estado del arte de la física de la época y no trata de presentar su postulado de entonces como un descubrimiento científico. De hecho, en este libro el autor propone, como alternativa al modelo de Big Bang caliente, una combinación de la mecánica cuántica con la relatividad general para obtener un universo totalmente autocontenido, sin singularidades ni fronteras. Hawking la llama «teoría cuántica de la gravedad». Entonces, Hawking afirma: «Pero si el universo es realmente autocontenido, si no tiene ninguna frontera o borde, no tendría ni principio ni final: simplemente sería. ¿Qué lugar queda, entonces, para un creador?»²⁹.

Sin embargo, con toda sinceridad afirma: «Me gustaría subrayar que esta idea de que tiempo y espacio deben ser finitos y sin frontera es exactamente una propuesta: no puede ser deducida de ningún otro principio»²⁹. O sea que él mismo aclara que está fuera de lo que denominamos en la sección I «teoría científica» ya que no hay observaciones que puedan corro-

²⁹ S. HAWKING, *Historia del tiempo...*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

borar o no esta «propuesta». Este planteo claro y sincero se perderá gradualmente, como se ve a continuación.

A lo largo de los años y la publicación de sus nuevos libros de divulgación como *«El universo en una cáscara de nuez»*³⁰ y, fundamentalmente, *«El gran diseño»*³¹, se ha notado una degradación en las ideas y fundamentalmente en la sinceridad de reconocer de que lo que se está hablando son «propuestas» y no teorías científicas. *«El gran diseño»*³¹, desde el título, es un libro muy provocador ya que sugiere que hay un diseño para el universo (tal vez una ironía para la teoría de «Diseño inteligente») pero concluye que el universo apareció de la nada. Entre las frases más impactantes, al inicio del libro se menciona que: «Tradicionalmente, ésas son cuestiones para la filosofía, pero *la filosofía ha muerto*. La filosofía no se ha mantenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular de la física. Los científicos se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda de conocimiento». Esta afirmación indujo un muy interesante artículo firmado por Umberto Eco, autor que no puede ser considerado como «religioso», inicialmente publicado en New York Times y reproducido por el diario Los Andes³², en el cual se afirma que el verdadero autor del libro es en realidad Leonard Mlodinow, que escribe versiones populares de temas científicos y creador de varios de los episodios de «Viaje a las estrellas». Esta fue exactamente la impresión que había tenido al leer el libro. Por otro lado, Eco afirma que: «De hecho, Hawking y Mlodinow hablan de realismo modelo-dependiente; en otras palabras, asumen que no hay un concepto de realidad independiente de descripciones o teorías. Lectores más suspicaces quizá hayan detectado el fantasma de Immanuel Kant en el argumento del libro. Ciertamente los autores están proponiendo lo que es conocido por algunos filósofos como “holismo” y por otros como “realismo interno”»³².

Dejando de lado la filosofía y retornando a los modelos de origen del universo, Hawking parece haber abandonado su «propuesta» de mecánica

³⁰ S. HAWKING, *El universo en una cáscara de nuez*, Editorial Crítica, S.L., Provenca, Barcelona, 2002.

³¹ S. HAWKING, L. Mlodinow, *El gran diseño*, Editorial Crítica, Barcelona, 2010.

³² U. ECO, «Filosofía, no “Viaje a las estrellas”», Diario Los Andes, 22/05/2011.

cuántica de la gravedad y haberse inclinado por lo que denominan con la palabra inglesa «multiverses» y que, en mi opinión, ha sido erróneamente traducida como «multiversos», siendo una palabra más adecuada «multiuniversos». Debe aclararse que tanto multiversos, como multiuniversos no están incluidas como palabras aceptadas por el diccionario de la Real Academia Española (Julio 2013). Sin embargo, resulta paradójico comprobar que, en la Argentina, la palabra «verso» tiene un significado actual muy claro y designa algo que es falso, engañoso, etc. Desde ese punto de vista, la traducción «multiverso» no estaría tan errada en la Argentina.

Podría describirse, en forma muy resumida, esta teoría como lo hace el libro de referencia: «Las fluctuaciones cuánticas conducen a la creación de universos diminutos a partir de la nada. Unos pocos de ellos alcanzan un tamaño crítico, tras lo cual se expanden de manera inflacionaria, formando galaxias, estrellas y, al menos uno de ellos, seres como nosotros»³¹.

Es importante destacar que no hay conexión posible entre los múltiples universos y, por lo tanto, no hay comprobación posible de esta «teoría» a través de la observación o experimentación. La consecuencia paradójica de todo ello es que no estamos en presencia de una teoría científica según lo definido en la parte I de este trabajo, y aún por el mismo Hawking en «*Historia del tiempo*»³³.

Inclusive, esto mismo fue señalado por Hawking en *Historia del tiempo* cuando afirma que: «En primer lugar, ¿en qué sentido puede decirse que existen todos esos universos diferentes? Si están realmente separados unos de otros, *lo que ocurra en otro universo no puede tener ninguna consecuencia observable en el nuestro*. Debemos, por lo tanto, utilizar el principio de economía y eliminarlos de la teoría»³⁴. Esta evidente contradicción entre los libros «*Historia del tiempo*»³⁴ y «*El gran diseño*»³⁵ refuerza la hipótesis de Umberto Eco en el sentido que el verdadero autor de «*El gran diseño*» es Leonard Mlodinow.

Es por ello absolutamente claro que es falsa la afirmación realizada en «*El gran diseño*» en el sentido que: «*¿Por qué hay algo en lugar de no haber nada?*

³³ S. HAWKING, *Historia del tiempo...*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

³⁴ S. HAWKING, *Historia del tiempo...*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

³⁵ S. HAWKING, L. Mlodinow, *El gran diseño*, Editorial Crítica, Barcelona, 2010.

¿Por qué existimos? ¿Por qué este conjunto particular de leyes y no otro? Algunos dirían que la respuesta a estas preguntas es que un Dios decidió crear el universo de esa manera. Es razonable preguntar quien o qué creó el universo, pero si la respuesta es Dios la cuestión queda meramente desviada a qué o quién creó a Dios. En esa perspectiva, se acepta que existe algún ente que no necesita creador y dicho ente es llamado Dios. Esto se conoce como argumento de la primera causa en favor de la existencia de Dios. Sin embargo, pretendemos que es posible responder esas preguntas puramente dentro del reino de la ciencia, y sin necesidad de invocar a ninguna divinidad»³⁵.

Definitivamente, no se está respondiendo en el campo de la ciencia sino de «propuestas» sin ningún sustento científico basado en las evidencias u observaciones.

3.3. Credos del incrédulo

Han sido señaladas en este trabajo varias paradojas. Sin embargo, podría señalarse como la paradoja más contundente el hecho que muchas personas, entre las cuales se encuentran varios científicos de renombre, no creen en Dios pero sin embargo creen en una serie de postulados que no tienen demostración alguna y que han sido maravillosamente resumidos por dos autores, con sus respectivos «credos» que se presentan a continuación:

El credo del incrédulo (Leonardo Castellani)³⁶

Creo en la Nada Todoproductora d'onde salió el Cielo y la Tierra.
Y en el Homo Sapiens su único Hijo Rey y Señor,
Que fue concebido por Evolución de la Mónera y el Mono.
Nació de Santa Materia
Bregó bajo el negror de la Edad Media.
Fue inquisicionado, muerto achicharrado
Cayó en la Miseria,
Inventó la Ciencia
Ha llegado a la era de la Democracia y la Inteligencia.
Y desde allí va a instalar en el mundo el Paraíso Terrestre.

³⁶ L. CASTELLANI, *Las ideas de mi tío el cura*, Editorial Excalibur, Echeverría, Buenos Aires, 1983.

Creo en el libre pensante
La Civilización de la Máquina
La Confraternidad Humana
La Inexistencia del pecado,
El Progreso inevitable
La Rehabilitación de la Carne
Y la Vida Confortable. Amén.

Credo (Creed, Steve Turner)³⁷

Creemos en Marxfreuddarwin.
Creemos que todo está bien
mientras no dañes a nadie,
en su mejor definición de dañar,
y en lo mejor de tu conocimiento.

Creemos en el sexo antes, durante
y después del matrimonio.
Creemos en la terapia del pecado.
Creemos que el adulterio es divertido.
Creemos que la sodomía es correcta.
Creemos que los tabúes son tabúes.

Creemos que hay algo en los horóscopos,
OVNIS y cucharas torcidas;
Jesús fue un buen hombre tal como Buda,
Mahoma o nosotros mismos.
Fue un buen maestro de moral aunque pensamos
Que sus buenas morales fueron malas.

Creemos que todas las religiones son básicamente iguales,
al menos aquella que leímos lo era.
Todas creen en el amor y en la bondad.
Sólo difieren en temas de creación,
pecado, cielo, infierno, Dios y salvación.

³⁷ Citado por J. MARTÍNEZ VILLAMIL, *La verdad sobre la verdad*, Barcelona, Mayo de 1999. Original en inglés de: <http://veritasluxmea-freshmao.blogspot.com.ar/2007/08/poems-creed-and-chance.html>

Creemos que luego de la muerte viene la Nada,
porque cuando preguntamos a los muertos qué pasa
no dicen nada.
Si la muerte no es el fin, si los muertos han mentido,
luego el cielo es para todos.
Excepto, tal vez
Hitler, Stalin y Gengis Khan.

Creemos en Masters y Johnson.
Lo seleccionado es el promedio.
Lo promedio es normal.
Lo normal es bueno.

Creemos que el hombre es esencialmente bueno.
Es sólo su conducta lo que falla.
Esto es culpa de la sociedad.
La sociedad es culpa de las condiciones.
Las condiciones son culpa de la sociedad.

Creemos que todo hombre debe hallar la verdad
que sea buena para él.
La realidad se adaptará de acuerdo a ello.
El universo será reajustado
La historia se alterará.
Creemos que no hay verdad absoluta
excepto la verdad
de que no hay verdad absoluta.

Creemos en el rechazo de los credos,
y en el florecer del pensamiento individual.

Postdata: «Chance» (Azar):

Si el azar es
el Padre de toda carne,
el desastre es el arco iris en el cielo,
y cuando oyes
¡Estado de emergencia!
¡Francotirador mata a diez!

¡Tropas arrasando!
¡Los blancos saquean!
¡Bomba voló escuela!

Esto no es sino el sonido del hombre
adorando a su creador.

III. CONCLUSIONES

Considerando lo desarrollado en la sección II de este trabajo, pueden extraerse dos conclusiones principales:

En lo relativo al universo y su origen, no existe en la actualidad, contradicción entre la ciencia (modelo de Big Bang caliente) y la fe en un Dios creador.

Muchas de las propuestas presentadas por científicos o divulgadores como teorías o postulados científicos son en realidad dogmas científicos, que no están basados en observaciones u experimentos sino solamente en la postura atea de quién lo presenta.

Es por ello que es pertinente concluir con dos sentencias ineludibles de las encíclicas *Spe Salvi* y *Fides et Ratio*. «No son los elementos del cosmos, las leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas, es decir, el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una persona»³⁸. «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerlo a Él para que, conociéndolo y amándolo pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo»³⁹.

³⁸ BENEDICTO XVI, *Spe Salvi. Salvados en la esperanza*, Carta encíclica, Noviembre de 2007.

³⁹ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio. Sobre las relaciones entre la fe y la razón*, Carta encíclica, Abril de 2005.

IV. BIBLIOGRAFÍA

Artigas M. (1992). *Ciencia y Fe. Nuevas perspectivas*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, España. 1992.

Benedicto XVI (2007). *Spe Salvi. Salvados en la esperanza*. Carta encíclica. Noviembre de 2007.

Castellani L. (1983). *Las ideas de mi tío el cura*. Editorial Excalibur. Echeverría, Buenos Aires. 1983.

Guitton J, Bogdanov I, Bogdanov G. (1999) *Dios y la ciencia*. Emecé Editores S.A. Buenos Aires, 1999.

Hawking S. (1991). *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*. Editorial Crítica, Barcelona. 1991.

Hawking S. (2002). *El universo en una cáscara de nuez*. Editorial Crítica, Barcelona. 2002.

Hawking S., Mlodinow L. (2010). *El gran diseño*. Editorial Crítica, Barcelona. 2010.

Juan Pablo II (2005). *Fides et Ratio. Sobre las relaciones entre la fe y la razón*. Carta encíclica. Abril de 2005.

Royo Marín A. (1988). *Teología de la Perfección Cristiana*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1988.

PEDIR LA SABIDURÍA, ¿PARA QUÉ?

P. Martín Villagrán, I.V.E.
Roma, Italia

καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου
καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον
καὶ ἐπισταμένη τί ἄρεστόν ἐν ὀφθαλμοῖς σου
καὶ τί εὐθὲς ἐν ἐντολαῖς σου

ἐξαπόστειλον αὐτήν ἐξ ἁγίων οὐρανῶν
καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν
ἵνα συμπαροῦσά μοι κοιπάσῃ
καὶ γνῶ τί εὐάρεστόν ἐστιν παρὰ σοί

*Contigo está la sabiduría que conoce tus obras
y que estaba a tu lado cuando hacías el mundo
y que conoce qué es agradable a tus ojos
y qué es recto según tus mandamientos.*

*Envíala desde tus santos cielos
y de tu trono de gloria envíala
para que estando junto a mí se fatigue
y conozca yo qué es agradable para tí.*

(Sb 9, 9-10)

Introducción

Nos proponemos en este estudio presentar el Libro de la Sabiduría por medio de una pequeña sección (Sb 9,9-10), que consideramos expone elementos esenciales del mismo y que, por eso, nos permitirá tener una primera y buena aproximación a la obra en cuestión.

Estos versículos que hemos elegido están al centro de este escrito santo en varios sentidos.

En cuanto a su estructura, una primer división -substancialmente segura- se da en tres secciones (1-6: sobre la justicia; 7-9: elogio de la sabiduría; 10-19: la sabiduría en la historia).

Dentro de la segunda podemos colocar la Oración de Salomón (9), ya sea considerando independientemente una estructura concéntrica de 7 y 8 -arribando así en 9 al cénit de la sección- ya sea integrándola en una estructura que denote su paralelismo con el elogio de la Sabiduría (7,22-8,1)¹.

También al interno de la Oración encontramos que la estructuración más extendida hoy en día, considera el versículo 10a-b como central. Otra división -que mantiene con leves retoques las tres estrofas clásicas (1-6/7-12/13-18: propuestas por Gilbert²)- coloca al centro de la segunda el versículo 10, donde se mencionan -solamente acá- los tres sujetos que aparecen en ella (Dios, la sabiduría y Salomón).

En cuanto al contenido o al mensaje del Libro, también podemos decir que estos versículos expresan ideas centrales. Las descripciones y elogios hechos a la Sabiduría nos inducen a amarla y a desearla. Más aún; al reconocer que es un don de Dios, que es algo que está en intimidad con Él y que sólo de él puede venir, se convierte, ese deseo, en súplica de petición.

Pero hay que considerar algo más: ¿Con qué finalidad se la pide? o ¿cuál es el efecto que se espera de su adquisición? Este efecto es la rectitud de vida, rectitud que viene determinada por el cumplimiento de los mandamientos y deseos de Dios, que serían siempre oscuros e inalcanzables si no se nos diera este don de la Sabiduría «que conoce lo que es agradable a tus ojos y lo que es recto según tus mandamientos» (Sb 9,10).

¹ «El hecho de que la oración de Salomón se encuentre al centro del Libro subraya la importancia. Ella representa el punto culminante de la reflexión sapiencial y del elogio de la Sabiduría (Sb 1-9) y, al mismo tiempo, el inicio de la reevocación de los eventos salvíficos del éxodo (Sb 10-19)». M. GILBERT, *La Sapienza di Salomon II*, ADP, Roma 1995, 102.

«La oración de Sb 9 ocupa la posición central en el libro, en relación al contexto precedente y sucesivo, desempeñando un rol de verdadera y propia *mise en abîme* (puesta en abismo o relato enmarcado). R. VIGNOLO, "Sapienza, preghiera e modello regale", en *Il Libro della Sapienza*, Bellia-Passaro edd., Città Nuova, Roma 2004, 272 ».

² Cf. M. GILBERT, «Structure de la prière de Salomon» (Sg9), in *Bib* 51 (1970), 301-331.

Antes de pasar al cuerpo del artículo hagamos alguna consideración sobre el sujeto de esta Oración. Este Libro deuterocanónico, cuyo texto nos ha llegado en griego y que se cree que fue escrito directamente en griego, hace sin embargo referencia evidente a Salomón (en cuya época se hablaba y escribía el hebreo). Éste, si bien no viene directamente nombrado a lo largo del libro, está insinuado en aquellos lugares en donde se habla o de un rey (6,9; 7,1-6) o, más explícitamente aún, de un rey que debe construir un templo (9,7-8).

Llamamos la atención sobre dos asuntos en relación a la historia de Salomón.

En primer lugar, su *preferencia de la sabiduría* sobre todo otro bien.

Esto nos remite a 1 Re,3 en donde Dios dice en sueños al joven rey: «Pídeme lo que crees que debo darte» (5). Responde Salomón: «Concede a tu siervo un corazón atento para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal. Ciertamente ¿quién podrá hacer justicia a este pueblo tuyo tan grande?» (9). «Agradó al Señor esta súplica de Salomón. Entonces le dijo Dios: Por haber pedido esto y no una vida larga o riquezas... te concedo una mente sabia e inteligente, como no ha habido antes de tí, ni surgirá otro igual después. Te concedo también aquello que no has pedido: riqueza y gloria...» (10-13). Salomón, que había percibido su indigencia, dice: «por eso supliqué y se me concedió la prudencia; invoqué y vino a mí el espíritu de sabiduría. La preferí a cetros y tronos y en su comparación tuve en nada las riquezas» (Sb 7,7-8).

Una segunda observación es sobre la *conducta posterior* de Salomón.

En 1 Re 3,14 el Señor culmina su promesa diciendo: «Si caminas por mis sendas, guardando mis preceptos y mandamientos, como hizo David, tu padre, prolongaré los días de tu vida». Este condicional (לִכְרֹתְךָ, דָּלֶת וּמִצְוָה) que parece esperanzador, se vuelve trágico al conocer la infidelidad de Salomón y el castigo de Dios: «Por haber actuado así y no haber guardado mi alianza y las leyes que te ordené, voy a arrancar el reino de tus manos y ...» (1 Re 11,11). Así, por el pecado del rey sabio -que construyó el Templo, signo de unidad- vino la división de Israel (Cf. 1 Re 11,13).

Estas dos observaciones nos vuelven a hablar de la importancia de los versículos elegidos. La Sabiduría es un gran don, necesario y que se

debe pedir, pero que nos debe conducir a una rectitud moral, tal que se convierta en el fundamento de la pervivencia de este don y de los demás dones que conlleva.

Dios es tan infinitamente misericordioso, como gravemente justo, como dice el profeta Ezequiel (33,12-16): «La justicia del justo no le salvará el día de su perversión, ni la maldad del malvado le hará sucumbir el día en que se aparte de su maldad. Pero tampoco el justo vivirá en virtud de su justicia el día en que peque. Si yo digo al justo: “Vivirás”, pero él, fiándose de su justicia, comete la injusticia, no quedará memoria de toda su justicia, sino que morirá por la injusticia que cometió. Y si digo al malvado: “Vas a morir”, y él se aparta de pecado y practica el derecho y la justicia, si devuelve la prenda, restituye lo que robó, observa los preceptos que da la vida y deja de cometer injusticia, vivirá ciertamente, no morirá. Ninguno de los pecados que cometió se le recordará más; ha observado el derecho y la justicia; ciertamente vivirá».

I. Dos detalles de los versículos 9 y 10

Veamos brevemente un par de dificultades que presenta nuestro fragmento.

I. παροῦσα (v.9) γ συμπαροῦσα (v.10):

Dice Mazzinghi que « el tema de la presencia de la sabiduría es central (p. 358)». Luego analiza la relación que podría haber con el texto griego de Pr 8,27.30 y observa: «Al retomar Prov 8,30LXX (ἤμην παρ’ αὐτῷ), utilizando el verbo πάρεμι, ausente en el texto de Proverbios, nuestro autor introduce un vocablo que en el uso griego ha adquirido muy pronto un matiz religioso: desde el lenguaje homérico, en efecto, el verbo sirve para describir la presencia de los dioses; en particular πάρεμι indica la presencia de un dios en las ceremonias sagradas hechas en su honor” (p.361)³.

³ L. MAZZINGHI, «La Sapienza, presente accanto a Dio e all’uomo, Sap 9,9b.10c e la figura di Iside», en CALDUCH-BENAGES – VERMEYLEN edd., *Treasures of Wisdom*, 357-367.

Scarpát⁴ analiza el participio *παροῦσα* señalando que (todo) el significado de esa «presencia de la sabiduría» debe deducirse de la lectura de todo el libro y esto es fruto de una concepción teológica. De por sí el verbo *παρεῖναι* significa solamente *estar presente*.

συμπαροῦσα en cambio significa tanto *estar presente* como *estar al lado para ayudar*. Es un término extraño y lo usa Jenofonte (Hell. 4,6.1) y la LXX (Prov 8,27) siempre con un dativo. Scarpát sostiene la hipótesis de que el autor de Sabiduría, que usa el verbo *συμπαροῦσα* con el significado del griego clásico, lo evade en 9,9 (donde usa simplemente *παροῦσα* con *μετὰ σοῦ*) para evitar que se piense que la Sabiduría era un instrumento por el cual Dios llevó a cabo la obra de la creación.

II. «Para que se fatigue»- ἵνα ... κοπιάσῃ - (v.10)

Esta frase es llamativa -y un poco desconcertante a primera vista- en cuanto que pone fatiga en la sabiduría. Aquí encontramos el verbo en cuestión con un prefijo *συν* y con un complemento en dativo (*μοι*) por lo que no queda duda de que esa presencia es activa: «Para que asistiéndome se fatigue». La atribución de la fatiga a la Sabiduría se explica sin embargo, por una extensión del efecto que todo esfuerzo o trabajo produce en el hombre. Es tan íntima la colaboración que hay con Ella que el hagiógrafo usa esta expresión que podría traducirse también: «para que me acompañe en mis fatigas».

Según Vílchez Líndez el versículo 9,10 «trata de la función de la Sabiduría, de los motivos por los cuales Salomón la pide; la familiaridad con la Sabiduría hará que él se le una, que forme con él una sola cosa (Cf. 8,9-18). El antropomorfismo es osado, dado que el trabajo y la fatiga de Salomón serán trabajo y fatiga también de la Sabiduría: solidaridad perfecta»⁵.

II. ¿Qué es lo que pide Salomón?

Siendo el pedido de un rey, que siente su impotencia para gobernar un reino tan grande, (Cf. 1 Re 3,7-9) y siendo que la recomienda a los reyes y

⁴ G. SCARPAT, *Il Libro della Sapienza II*, Paideia, Brescia 1996, 262-263.

⁵ J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, Borla, Roma 1990, 330.

gobernantes del mundo (Cf. Sb 1,1; 6,1-11.20-21), podríamos pensar que lo que se pide es tan sólo la prudencia política.

A pesar de esto, la caracterización que se hace de ese don que se implora nos deja ver a las claras que se refiere a una realidad de mayor envergadura, o mejor dicho, a varias realidades.

Una primer y necesaria aclaración es acerca de las características personales con que se presenta a menudo a la Sabiduría (Cf. Sb 7-9). No es lícito pensar que esta *personificación de la Sabiduría* se refiera a una hipóstasis con entidad propia, como si fuese una realidad intermedia que obra en lugar de Dios. Debe decirse, mejor, que estamos ante un recurso literario, llamado *prosopopeya*, por la cual se atribuye un carácter personal a realidades que de suyo no lo tienen.

No obstante, es necesario considerar todas las realidades que parecen indicarse cuando se habla de la Sabiduría en este escrito sagrado, buscando así distinguir y precisar más sus naturalezas.

Ante todo digamos que esa personificación puede ser aplicada al atributo divino que, como tal, no tiene si no una distinción de razón con respecto a la esencia divina (Cf. S.Th.I q.3). En este sentido hablar de la Sabiduría de Dios es lo mismo que hablar del Dios sabio, es decir, de Dios mismo.

En segundo lugar esa Sabiduría que *entra en las almas santas... y hace amigos de Dios y profetas* (8,27-28) es cierta participación de ese atributo divino en las almas.

En este segundo sentido encontramos que hay muchos elementos que podrían referirse a las virtudes intelectuales (ciencia, entendimiento y sabiduría –entre las que ésta última cumple una función arquitectónica⁶), a la prudencia en distintos ámbitos, al don del Espíritu Santo, etc.

Con respecto a esto es interesante ver cómo Santo Tomás de Aquino⁷ busca tanto entender cuál es la realidad indicada en la Sagrada Escritura, como cuáles son las palabras que ella usa. Al distinguir los dones de las

⁶ Cf. STh I-II q. 66 a. 5, corpus.

⁷ Cf. STh I-II q. 68 a. 1, corpus.

virtudes dice que «debemos seguir el modo de hablar de la Escritura, en la cual se nos revelan, no ciertamente bajo el nombre de dones, sino más bien, bajo el nombre de espíritus, pues así se dice en Is 11,2-3: *Sobre él reposará el espíritu de sabiduría y de inteligencia*, etc. Por estas palabras se nos da a entender manifiestamente que estas siete cosas se enumeran allí, en cuanto que existen en nosotros por inspiración divina». Y más adelante: «es necesario que existan en el hombre unas perfecciones más altas que le dispongan para ser movido por Dios. Y estas perfecciones se llaman dones, no sólo porque son infundidos por Dios, sino también porque por ellas el hombre está dispuesto a ser prontamente móvil bajo la inspiración divina, tal como se dice en Is 50,5».

En lo esencial y más elevado de la gracia que Salomón pide se ve tanto el origen divino como el deseo de disponerse del mejor modo posible para cumplir con exactitud el plan de Dios.

Hay una tercera posibilidad que es la de encontrar en esta Sabiduría una referencia al Verbo eterno de Dios, segunda persona de la Santísima Trinidad, que se desea sea enviado a los hombres. Es necesario con respecto a esto recordar que estos misterios son misterios propiamente cristianos, es decir, son revelados por y en Jesucristo, por lo que no podemos hablar de una revelación formal y explícita de los mismos en el Antiguo Testamento. Sin embargo es lícito y acertado entrever en esta obra veterotestamentaria una revelación implícita por la que quedan insinuados misterios que serán revelados en su plenitud más adelante, cumpliendo así un papel propedéutico y anticipatorio.

En este sentido son muchas las semejanzas que encontramos entre terminologías y descripciones de la Sabiduría en este libro y los modos de referirse, que en el Nuevo Testamento encontramos con respecto al Verbo eterno de Dios y a Jesucristo, el Verbo Encarnado⁸. Considerando que el autor principal de toda la Revelación es el mismo y que su pedagogía es la de la revelación progresiva, a menudo es más sensato inclinarse por esta posibilidad que imaginar a todos los autores humanos relejendo el texto

⁸ Comparar por ejemplo Sb7,26 con He1,3; Jn1,9, Col 1,15-20. O también Sb 9,10 con Ga 4,4; Ro 8,3.

de la Sabiduría en clave cristiana. Al menos no se debe *a priori* limitar la explicación a esta última hipótesis como si fuese la más científica⁹.

Dicho todo esto, recordemos cómo describe nuestro texto (v. 9) a la Sabiduría. En primer lugar señala *la presencia*: la Sabiduría está con Dios al presente (μετὰ σοῦ) y con Él estaba ya anteriormente cuando creó el mundo (παρουσα). Ya dijimos suficiente sobre esto. Otra característica que le da es la de ser *conocedora*: conoce las obras de Dios (εἰδύῖα) y conoce (ἐπισταμένη) lo que agrada (ἀρεστόν) a Dios y cuál es el recto (εὐθέες) cumplimiento de sus mandamientos.

Ambas notas están íntimamente ligadas entre sí puesto que una (la *presencia*) explica la otra (el *conocimiento* íntimo). Esta segunda nota de la Sabiduría es esencial para poder cumplir aquel cometido propio; ese efecto específico, que desarrollaremos a continuación.

III. ¿Para qué pedir la sabiduría?

En Sb 9,10 encontramos la finalidad de este suplicado envió (ἐξαπόστειλον, πέμψον): *para que asista* (hemos justificado ya esta traducción de συμπαροῦσά μοι κοπιάση) *y para conocer* (γινῶ) *lo que agrada a Dios*.

Conocimiento y obrar aparecen íntimamente relacionados. Es la Sabiduría la que puede ayudar al hombre en su recto obrar porque la rectitud depende de la conformidad de nuestras obras con lo que agrada a Dios. Es ella la mejor asistente porque ella conoce Sus obras, estuvo a Su lado cuando creó el mundo (9,9) y fue por medio de ella que fue formado el hombre mismo (9,2).

⁹ No compartimos por ejemplo la conclusión que saca Aletti al tratar el tema: «Los textos que acabamos de examinar indican con claridad que la tradición sapiencial ha sido utilizada en los escritos paulinos para expresar la situación de Cristo y su participación en la obra de la creación, sin que haya que hablar necesariamente de una identificación de Cristo con la Sabiduría de numerosos pasajes de los escritos sapienciales». M. GILBERT – J.-N. ALETTI, *La Sabiduría y Jesucristo*, Ed. Verbo Divino, Pamplona 1985, 54. Este autor niega con razón la identificación explícita del Verbo (eterno o encarnado) con la Sabiduría, pero se limita a explicar la implícita como un fenómeno meramente humano descuidando así la importante faceta que presenta la doctrina de la revelación progresiva.

Leemos por un lado, más en general, que el hombre fue formado «para que dominase sobre tus creaturas, gobernase el mundo con santidad y justicia y juzgase con rectitud de espíritu» (9,2-3). Por otro lado, Salomón en particular, fue elegido «como rey de tu pueblo, para gobernar a tus hijos y a tus hijas, tú me encargaste construir un templo en tu monte santo y un altar en la ciudad donde habitas...» (9,7-8).

Pero resulta por una parte que el mismo rey es *un hombre débil y de vida efímera, incapaz de comprender el derecho y las leyes* (9,5). De modo semejante todos los hombres presentan serias limitaciones respecto a su noble cometido, pues *los pensamientos humanos son mezquinos y nuestros proyectos, caducos; pues el cuerpo mortal oprime el alma y la tienda terrenal abruma la mente reflexiva. Si a duras penas vislumbramos lo que hay en la tierra y con dificultad encontramos lo que tenemos a mano, ¿quién puede rastrear lo que está en los cielos?* (9,14-16).

Esta última interrogación está formulada de otro modo en 9,13 («¿Qué hombre puede conocer la voluntad de Dios? ¿Quién puede considerar lo que el Señor quiere?») y es respondida por medio de otra pregunta en 9,17: «¿Quién puede conocer tu voluntad, si tú no le das la sabiduría y le envías tu espíritu santo desde el cielo?».

Es pues, necesario pedir el don de la Sabiduría para poder alcanzar aquel fin del hombre, que viene determinado por Dios ya sea en modo amplio -para la humanidad- como de modo personal -el plan que Dios tiene para cada hombre- *pues aunque uno sea perfecto entre los hombres, si le falta la Sabiduría que viene de tí, será tenido en nada* (9,6)¹⁰.

Esta perfección *entre los hijos de los hombres* (τέλειος ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων) podría hacer referencia al estoicismo griego que proponía un ideal de virtud a la medida del hombre, una moral autosuficiente. Refiérase al estoicismo o no, esta pretendida suficiencia antropológica es presentada acá como una insuficiencia teológica causada por esa incapacidad de remontarse a su

¹⁰ «Las tareas del hombre en general, y aquellas de un rey como Salomón en particular, superan las capacidades humanas. (...) Salomón implora que el Señor le conceda el don de la sabiduría; la competencia y la capacidad necesaria para realizar lo que Dios ordena». A. SCHENKER, *Il libro de la Sapienza*, Città Nuova, Roma 1996, 85.

principio último. Por esta distancia de la Fuente y la consiguiente reclusión, el hombre es *estimado en nada*. Es necesaria entonces una dimensión orante en el hombre que rompa esa vana confianza en las propias fuerzas y se realice plenamente por medio de un autotrascenderse.

Así lo entiende Salomón y por eso encontramos introducida nuestra oración del siguiente modo: «Comprendiendo que no la conseguiría, si Dios no me la daba, -y ya era un signo de sensatez saber de quién procedía tal don- acudí al Señor y le supliqué, diciéndole de todo corazón: Dios de mis antepasados, Señor de la misericordia...» (Sb 8,21-9,1).

IV. Eficacia de la Sabiduría

Es entonces cuando Dios envía su don y éste fructifica llevando al hombre a su realización y felicidad completa.

Salomón se siente protegido por la Sabiduría y confía en que podrá cumplir la misión encomendada y agrada así al Señor: «(ella) me guiará prudentemente en mis empresas y me protegerá con su gloria. Así mis obras serán aceptadas, juzgaré a tu pueblo con justicia y seré digno del trono de mi padre» (9,11-12).

Al finalizar la oración vuelve a manifestarse esa dimensión universal que empapa toda la obra, pues se refiere a los hombres que en el pasado han recibido este precioso don: «Así se enderezaron los caminos de los habitantes de la tierra, los hombres aprendieron lo que te agrada y se salvaron gracias a la sabiduría» (9,18). Como ya dijimos, el Libro de ahora en más se convierte en una anámnesis en la que se recorre la historia de Israel en clave sapiencial¹¹.

¹¹ Esta anámnesis himnica demuestra también «la importancia de la oración en el Libro de la Sabiduría y la variedad de sus formas. Hay una *oración de petición*, para obtener el don de la Sabiduría (Sb 9) y para ser inspirados por Dios (Sb 7,15-16); una *oración de intercesión*, para obtener el perdón de los pecados y el fin de la calamidad (Sb 18,20-25); una *oración de alabanza*, para recordar las maravillas del Señor, que se manifiesta sobre todo en su misericordia y clemencia hacia los culpables (Sb 11,23-12,2); y finalmente una *oración matutina* que proviene de una antigua tradición bíblica y que el justo debe conservar (Sb 16,24-29)». M. GILBERT, *La Sapienza di Salomon II*, ADP, Roma 1995, 102.

Estos y otros *efectos* encontramos en los demás capítulos:

a) A los reyes del mundo había dicho: «si queréis tronos y cetros, soberanos de los pueblos, apreciad la sabiduría y reinaréis eternamente» (6,21) y a ellos les relata que él la prefirió a cetros y tronos y a pesar de esto «me vinieron, juntamente con ella, todos los bienes, e innumerables riquezas por medio de ella» (7,11). «Gracias a ella obtendré gloria entre la gente y, aunque joven, el aprecio de los ancianos. Apareceré agudo en el juicio y seré la admiración de los poderosos. Cuando calle, esperarán; cuando hable, prestarán atención; y si me alargo hablando, se llevarán la mano a la boca. Gracias a ella alcanzaré la inmortalidad y legaré perpetuo recuerdo a la posteridad. Gobernaré a los pueblos y someteré naciones. Soberanos terribles se asustarán al oír hablar de mí. Me mostraré generoso con las multitudes y valiente en la guerra» (Sb 8,10-15).

b) Más adelante dirá que «es un tesoro inagotable para los hombres, y los que la adquieren se granjean la amistad de Dios» (7,14); «...y entrando en las almas santas en cada generación, hace amigos de Dios y profetas, pues Dios sólo ama a quien convive con la sabiduría» (7,27-28). En 8,17-18 se refiere también a este efecto diciendo: «la inmortalidad reside en emparentar con la Sabiduría¹², (...) su amistad es un gran placer, (...) hay riqueza inagotable en el trabajo de sus manos, prudencia en su trato asiduo y prestigio en la conversación con ella».

c) Al caracterizarla como esposa, Salomón escribe: «Si la riqueza es un bien apetecible en la vida, ¿qué cosa es más rica que la sabiduría, que todo lo hace? Si la inteligencia trabaja, ¿quién sino la sabiduría es el artífice de cuanto existe? Si alguien ama la justicia, las virtudes son su especialidad, pues ella enseña templanza y prudencia, justicia y fortaleza; para el ser

¹² «Al tema de la Sabiduría como fuente de realeza, entendida como real dominio del hombre sobre la creación y, en particular como poder del soberano sobre los súbditos, se liga el otro de la Sabiduría como causa de independencia del sabio del espacio y del tiempo y por eso como fundamento de la certeza de la inmortalidad. (...) Los sabios (...) con su virtud ponen la raíz de una inmortalidad plena, que encuentra su significado, no sólo en la superación de la muerte física, sino sobre todo, en el habitar junto a Dios en una comunión de amor». L. VERGA, «Il libro della Sapienza e la Filosofia ellenistica», en *Fede e cultura dal Libro della Sapienza*, AA.VV., EDB, Bologna 1987, 97-99.

humano no hay en la vida nada más provechoso. Si alguien anhela una gran experiencia, ella conoce el pasado y adivina el futuro, comprende dichos agudos y resuelve enigmas, conoce de antemano signos y prodigios y la oportunidad de momentos y tiempos» (8,5-8). De modo semejante había hablado de esa ciencia superior en 7,17-21: «Él me concedió el verdadero conocimiento de los seres, para conocer la estructura del mundo y la actividad de los elementos, el principio, el fin y el medio de los tiempos, la alternancia de los solsticios y la sucesión de las estaciones, los ciclos anuales y la posición de las estrellas, la naturaleza de los animales y los instintos de las fieras, el poder de los espíritus y los pensamientos de los hombres, las variedades de las plantas y las virtudes de las raíces. Llegué a conocer cuanto está oculto y manifiesto, porque la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó».

Numerosos son, pues, los dones que acompañan a la Sabiduría. Tornemos sin embargo a nuestros versículos para volver a concluir que, por un lado, su característica principal está en esa intimidad que tiene con Dios por la que queda habilitada para iluminarnos y guiarnos; y por otro, que el obrar recto, según el agrado de Dios, es el fin por el cual deseamos adquirirla y por el cual la suplicamos.

Conclusión

El P. Gilbert analiza la aproximación espiritual que San Luis María Grignon de Montfort realiza sobre los libros sapienciales y en concreto del Libro de la Sabiduría. Al preguntarse cuál es el uso que hace Montfort de esta obre dice: «Es en calidad de exégeta que buscaremos de responder a esta pregunta, con la doble convicción de que una mirada abierta y acogedora es la mejor aproximación –también y sobre todo, en el plano científico– para leer una obra, y que la exégesis no es solamente histórico-crítica, sino que la lectura que los santos hacen de la Escritura nos puede ser útil para una comprensión eclesial de los Libros Sagrados»¹³.

¹³ M. GILBERT, «L'esegesi spirituale del Montfort», en *La Sapienza di Salomon II*, ADP, Roma 1995, 143.

Es interesante cómo el Santo considera la infidelidad de Salomón llegando así al fondo de la cuestión, o mejor dicho, a la preocupación última de todos estos discursos: para que el don de la Sabiduría sea realmente valioso deberá portar su fruto hasta el final. Hay, entonces, un don que es superior tanto a la Sabiduría misma como a la consiguiente santidad de vida: este don es la *perseverancia final* en las mismas. Don arduo y para el cual San Luis propone un medio excelentísimo partiendo siempre de nuestra débil condición:

«Para ser, pues, en cierto modo más sabios que Salomón es necesario poner en manos de María todo lo que poseemos, hasta el mismo Jesucristo, tesoro de los tesoros, a fin de que nos lo conserve. Somos vasos demasiado frágiles; no pongamos en ellos este precioso tesoro y este maná celestial. Son muchos los enemigos que nos rodean, demasiado astutos y experimentados; no confiemos, pues, en nuestra prudencia y fortaleza. Demasiada experiencia tenemos ya de nuestra inconstancia y de nuestra natural liviandad; desconfiemos de nuestra prudencia y de nuestro fervor.

María es *prudente*: pongámoslo todo en sus manos; ella sabrá disponer de nosotros y de cuanto nos pertenece para mayor gloria de Dios.

María es *caritativa*: nos ama como a hijos y servidores suyos; ofrezcámosle todo; nada perderemos en ello, ya que todo lo hará redundar en provecho nuestro.

María es *generosa*: devuelve más de lo que se le confía; démosle cuanto poseemos, sin reserva alguna, y recibiremos el ciento por uno.

María es *poderosa*: nadie puede arrebatarle lo que se le ha confiado en custodia; pongámonos en sus manos, que ella nos defenderá y con su ayuda saldremos victoriosos de todos nuestros enemigos.

María es *fiel*: no se le extravía ni pierde nada del depósito que se le confía. Es por excelencia la Virgen fiel a Dios y fiel a los hombres. Guardó y conservó fielmente todo lo que Dios le confió, sin perder una partícula, y sigue custodiando con especial esmero a todos aquellos que se hallan por completo bajo su protección y tutela.

Confiemos, pues, todas nuestras cosas a su fidelidad; cojámonos a ella como a una columna que no puede ser derribada, como a una áncora

que no puede ser arrancada, o mejor aún, como a la montaña de Sión, que nadie puede conmover».

«Por muy ciegos, por muy débiles e inconstantes que seamos por naturaleza y por numerosos y malignos que sean nuestros enemigos, jamás seremos engañados ni nos extraviaremos y jamás tendremos la desdicha de perder la gracia de Dios y el tesoro infinito de la Sabiduría eterna»¹⁴.

¹⁴ L.M. GRIGNION DE MONTFORT, *Amor a la Sabiduría Eterna*, Cap. XVII, 221-222.

EL MÁRTIR, TESTIGO DE LA FE

P. Lic. Marcelo Lattanzio, I.V.E.

Montefiascone, Italia¹

Introducción

Los elementos principales del martirio los vemos de modo plástico en el Apóstol Pedro, tal como lo delinea el Nuevo Testamento. En efecto, Pedro es capaz de confesar que Jesús, el Hijo del hombre, es el «Cristo», es decir el Ungido del Señor, el Mesías esperado de Israel, y es también el «Hijo del Dios vivo». Esta capacidad que se manifiesta en Simón Pedro es, en realidad, un don del Padre: «ni la carne, ni la sangre», es decir nada de lo que puede hacer el hombre, «te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16,16-17).

El mismo Pedro que confiesa a Cristo delante de sus discípulos, al tiempo de la Última Cena, confiando en sus propias fuerzas, promete: «Señor estoy dispuesto a ir contigo hasta la cárcel y la muerte» (Lc 22,33). Pero el Señor le profetiza: «Pedro te digo: No cantará hoy el gallo antes que hayas negado tres veces que me conoces» (Lc 22,34). Al momento de la captura, Simón sigue a Jesús de lejos. Llegado al cortil del Sumo Sacerdote, la joven portera pregunta: «¿No eres tú también de los discípulos de ese hombre?» Responde: «No lo soy» (Jn 18,17). Después otro de los presentes: «Ciertamente eres de ellos pues además eres galileo. Pero él (Pedro) se puso a echar imprecaciones y a jurar: ¡Yo no conozco a ese hombre de quien me habláis!» (Mc 14,71).

El día de Pentecostés se cumplió la promesa de Jesús: «el Espíritu de verdad que procede del Padre», fortalece el corazón de Pedro para que pueda dar testimonio de Jesús (cf. Jn 15,26). Por eso, delante de la multitud reunida (cerca de tres mil personas) Pedro confiesa: «Sepa, pues,

¹ Conferencia pronunciada en el Convenio de la SITA sobre «La teología del martirio», el 18 mayo de 2012 en Piazza San Bartolomeo 2, Isola Tiberina, Roma, (Italia).

con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (He 2,36). Pocos días después ante el sinedrio, el mismo Pedro confiesa: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándolo de un madero... Dios lo ha exaltado con su diestra para ser Jefe y Salvador... Nosotros somos testigos de estas cosas, y también el Espíritu Santo que ha dado Dios a los que le obedecen. Ellos al oír esto, se consumían de rabia y trataban de matarlos» (He 5,29-33). Después de haber escuchado el consejo de Gamaliel los hicieron azotar, pero «ellos» (Pedro y Juan) «marcharon de la presencia del Sanedrín contentos por haber sido considerados dignos de sufrir ultrajes por el Nombre» (He 5,40).

El martirio de Pedro fue profetizado por el mismo Señor. Después de haberle encargado por tres veces: «Apacienta mis ovejas», Jesús le dice: «En verdad, en verdad te digo: cuando eras joven tú mismo te ceñías, e ibas adonde querías; pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará donde no quieras» (Jn 21,17-18). Nota el evangelista: «con esto indicaba la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios». El martirio fue el modo concreto con el cual Pedro siguió a Cristo (cf Jn 21,19: «Tú sígueme»)².

De modo plástico aparecen: el temor, el miedo a la muerte, la paciencia ante los dolores, la persecución, la confesión de la fe, el amor por Cristo, la conformidad, el seguimiento de Cristo y el martirio como modo de glorificar a Dios. Todos elementos de la teología del martirio. Nota el Angélico en su comentario al último texto citado: «la muerte de los santos es el camino a la gloria de Cristo. Así lo afirma San Pablo: “Cristo será glorificado en mi cuerpo” (Flp 1,20). Y San Pedro: “Que ninguno de

² Es conocida la contraposición que S. Agustín hace entre los dos apóstoles (Pedro y Juan) los cuales representan uno la vida «activa» aquí en la tierra (Pedro) y el otro la vida «contemplativa» que inicia aquí pero no terminará más (Juan): «La primera está representada por el apóstol Pedro, la segunda por Juan. La vida terrena se desarrolla hasta el fin de este mundo y encuentra su conclusión en el más allá... “Tú sígueme” (Jn 21,22) en tolerar los males temporales... Sígueme con la obra que, según el modelo de mi pasión, ya está concluída... El seguimiento consiste en la amorosa y perfecta constancia en el sufrimiento, hasta la muerte...» (In Jn, tr. 124, 5. 7; PL 36, 685-687).

vosotros tenga que sufrir ni por criminal ni por ladrón ni por malherchor ni por entrometido, pero si es por cristiano, que no se avergüence, que glorifique a Dios por llevar ese nombre” (1Pd 4,15-16)» (In Jn 21, lc. 4, n. 2633).

Siguiendo los textos de Santo Tomás, teniéndolo como «maestro principal» de acuerdo al Vaticano II (Optatam totius, n. 16)³ y al *Código de derecho canónico* (252, § 3)⁴, en esta relación se buscará profundizar en la naturaleza del martirio en cuanto es acto de una virtud por la cual el hombre retorna libremente a Dios, Sumo Bien y fuente de todo otro bien, y por tanto hacia su verdadera bienaventuranza: «a la bienaventuranza es necesario llegar por medio de algunos actos» (STh 1-2, 6 prol.). El punto de vista de la exposición será teológico en cuanto se considera una realidad creada, el martirio, en su relación con Dios como causa y fin del mismo: «En la Sagrada Doctrina todo se trata bajo razón de Dios, porque o es Dios

³ «Ordénese la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos; expóngase luego a los alumnos la contribución que los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación, y la historia posterior del dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia; aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, con Santo Tomás como maestro [deinde ad mysteria salutis integre quantum fieri potest illustranda, ea ope speculationis, S. Thoma magistro, intimius penetrare eorumque nexum perspicere alumni addiscant]» (OT 16). Ver también: LEON XIII, Aeterni Patris (1879); PIO X (1914) Motu proprio *Doctor Angelicus*; CIC (1917) can. 1366; PIO XI (1923) Enc. *Studiorum Ducem*; PIO XII (1950) Enc. *Humani generis*; JUAN XXIII (1960) *Singulari sane*; *Gravissimum Educationis*, 10; Cong. Para los Seminarios y Universidad, Dic. 10, 1965); PABLO VI (1974) *Lumen Ecclesiae*; JUAN PABLO II: Nov. 17, 1979; Set. 13, 1980; CIC (1983) can. 251, 253; (1998) Enc. *Fides et ratio*; BENEDICTO XVI, *Audiencias*, Junio 2, 16 y 23, 2010.

⁴ «Ha de haber clases de teología dogmática, fundada siempre en la palabra de Dios escrita, juntamente con la sagrada Tradición, con las que los alumnos conozcan de modo más profundo los misterios de salvación, teniendo principalmente como maestro a santo Tomás [quarum ope alumni mysteria salutis, s. Thoma praesertim magistro, intimius penetrare addiscant]» (CIC 252, § 3).

mismo o tiene orden a Dios como a su principio y fin» (STh I, 7)⁵. Este trabajo puede resultar aburrido por la cantidad de citas, pero es uno de los modos posibles, entre otros, de poner al lector en contacto directo con el Aquinate.

I. El martirio, acto principal de la virtud de la fortaleza

El martirio es un acto en el cual intervienen al menos 4 virtudes: es acto ilícito principal de la fortaleza («a la fortaleza como hábito del cual emana» [2-2, 124, 2 ad 1]; «como motivo propio, al modo de la virtud de la cual emerge» [2-2, 124, 2 ad 2]); es además acto de la paciencia («la paciencia ayuda a la fortaleza de parte de su acto principal, que es soportar... de modo concomitante» [2-2, 124, 2 ad 3]); y de la caridad como virtud reina, como raíz de la cual surge («la caridad inclina como el primero y principal motivo, al modo de virtud dominante» [2-2, 124, 2 ad 2]); y de la fe como fin («a la fe como al fin en el cual se afirma» [2-2, 124, 2 ad 1])⁶.

⁵ Cf. *In 1S prol.*, a. 4; *In Boeth. de Trin.*, q. 5, a. 4; R. Gagbenet, *Dieu, sujet de la théologie, selon St. Thomas d'Aquin*, en *Anal. Greg.* 68, Roma 1954, 41-55.

⁶ Cf. Pietro de Bergamo, voz: *Martyrium*, en *Tabula aurea*, Alba-Roma 1960, 594 b: «el Martirio es acto de cuatro virtudes: a saber, de la fortaleza del cual principalmente surge; de la paciencia como de fuente segunda; de la caridad en cuanto impera, y de la fe como fin: 2-2, 124, 1, 2».

Para estudiar la naturaleza del martirio, se usan los textos principales de la «Suma Teológica» (cf. 2-2, 124)⁷ con la ayuda de otras obras para aclarar algún tema⁸.

I.1.La virtud hace bueno al hombre y a su acción⁹

Propio de la virtud es hacer que el sujeto permanezca firme en la verdad y en el bien. En efecto, la virtud es un cierto hábito que perfecciona

⁷ Cf. Benedicto XVI: «Aprendamos, pues, también nosotros de Santo Tomás y de su obra maestra, la *Summa Theologiae*. Aunque quedó incompleta, es una obra monumental: contiene 512 cuestiones y 2669 artículos. Se trata de un razonamiento compacto, cuya aplicación de la inteligencia humana a los misterios de la fe avanza con claridad y profundidad, enlazando preguntas y respuestas, en las que Santo Tomás profundiza la enseñanza que viene de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia, sobre todo de San Agustín. En esta reflexión, en el encuentro con verdaderas preguntas de su tiempo, que a menudo son asimismo preguntas nuestras, Santo Tomás, utilizando también el método y el pensamiento de los filósofos antiguos, en particular de Aristóteles, llega así a formulaciones precisas, lúcidas y pertinentes de las verdades de fe, donde la verdad es don de la fe, resplandece y se hace accesible para nosotros, para nuestra reflexión...» (*Audiencia*, 23 Junio 2010).

⁸ Para una visión completa sobre el martirio en los textos de Santo Tomás, se debería estudiar el vicio opuesto a la fortaleza, el miedo y especialmente: la *timiditas* (o villaquería) cf. *STh* 2-2, q. 125; el precepto que le corresponde, cf. 2-2, 140. Es sabido que la moral de Santo Tomás está centrada en las virtudes, perfeccionadas por los dones del Espíritu Santo, y la plenitud que el hombre puede alcanzar en su obrar (*de virtute et de dono sibi correspondente*); los pecados y vicios como contrapuestos a las virtudes (*et vitiis oppositis*) y también la ley y los preceptos que son estudiados como guías positivas y negativas (*preceptis affirmativis vel negativis*), cf. 2-2, prol. Ver: R. Hydde, *Martyre*, en *DThC* X, col. 220-254, especialmente: 220-223; E. Hocedez, *Le concept du martyr*, en *NRTh* 55 (1928) 91 ss. e 198 ss.

⁹ «Virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit» (*1CG* 37, 2); «la virtud hace bueno a quien la posee y convierte en bueno su obrar» (*In Phys.* L. 7, lc. 5, n. 6; *In IV Ethic.* lc. 17, n. 8; IX, lc. 4, n. 9; *In V Metaph.* lc. 18, n. 3; *In Boeth de Trin.*, 3, q. 5, a. 1 ad 1; *In Boeth. de Hebdom.* lc. 4; *De Ver* 14, 3 obj. 3; *De Virtutibus* 1, 5 c; 1, 7 c; 1, 10 c; 1, 12 obj. 13; 1, 12 c; 1, 13 obj. 3; 2, 2 c; 2, 5 obj. 4; *Quodl* 4, 2, 1 c; *De regimine princ.* I, c. 9; *STh* 1-2, 20, 3 obj. 2; 21, 2 sed vs.; 55, 3, sed vs.; 56, 1 obj. 2; 56, 3 c; 2-2, 17, 1 c; 47, 4 c; 81, 2 c; 109, 1 c; 123, 1 c; 136, 2 c; 157, 2 sed vs.; *Comp. Theol.* I, c. 172;).

al hombre para que obre bien (STh 1-2, 58, 3)¹⁰. Se trata de un hábito o cualidad difícil de cambiar y no de una simple disposición.

Diversos son los sujetos en los cuales pueden residir estas cualidades: «en las virtudes se pueden encontrar cuatro sujetos distintos; un sujeto que es racional por esencia, al cual perfecciona la virtud de la prudencia; un sujeto racional por participación, el cual se subdivide en tres: es decir la voluntad, que es el sujeto de la justicia; el apetito concupiscible, el cual es sujeto de la templanza; y el irascible que es sujeto de la fortaleza» (1-2, 61, 2).

El apetito irascible, como también el concupiscible, pueden ser considerados en cuanto «obran por instinto de la naturaleza... y así se ordenan a una sólo cosa por la naturaleza. Por eso en este sentido en las potencias sensitivas no se pueden dar verdaderos hábitos... Sino en cuanto obran bajo el imperio de la razón, las potencias sensitivas pueden ser ordenadas a cosas diversas. Y en este sentido pueden darse en ellas los hábitos, los cuales predisponen una cosa al bien o al mal» (1-2, 50, 3).

Cuando el apetito irascible es movido por la razón de modo prudente, se produce en él una cualidad buena, una virtud. Así dice el Aquinate: «los hábitos de las virtudes morales son producidos en las potencias apetitivas, por el hecho que estas son movidas por la razón» (1-2, 51, 2). Pero la bienaventuranza humana última y perfecta, el hombre no la puede alcanzar con sus propias fuerzas. «Algunos hábitos sirven para disponer al hombre a un fin que supera la capacidad de la naturaleza humana, es decir la última y perfecta felicidad... y porque los hábitos deben ser proporcionados a la cosa a la cual disponen, es necesario que los hábitos que disponen a tal fin sean superiores a la capacidad de la naturaleza humana. Por eso estos hábitos no pueden encontrarse en el hombre sino que son infundidos por Dios como sucede con todas las virtudes en el orden de la gracia» (1-2, 51, 4).

Cuando un hombre obra bien adquiere determinadas cualidades, de modo que sus potencias se perfeccionan y lo disponen a realizar lo óptimo que el hombre, en cuanto hombre, puede hacer (por eso se habla

¹⁰ «La virtud humana es un cierto hábito que perfecciona al hombre para que obre bien» (1-2, 58, 3).

de «*ultimum potentiae*», lo máximo que de bueno se puede hacer)¹¹. «Virtud significa que el hombre es verdadero» —afirma J. Pieper, reconocido filósofo moralista—; «la virtud es, como dice S. Tomás *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea la realización [plena] de las posibilidades humanas, sea en la dimensión natural, sea en la dimensión sobrenatural. El hombre virtuoso es aquel que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas»¹².

¹¹ Esta es una enseñanza constante en las obras del Aquinate: «la virtud no designa sólo la potencia, sino la perfección de la potencia; de allí que el Filósofo diga que la virtud es lo último *máximo* en la realidad de una potencia» (*In 1S* d. 34, q. 2, a. 1 ad 1); «se dice que es último respecto a su acto: porque es lo más alto a lo cual puede ser elevada una potencia, es el acto que la virtud origina» (*In 2S* d. 27, a. 1 ad 1); «la virtud es lo último de la potencia: porque la perfección se mide por lo último y máximo que alguien puede hacer. Y porque el mal en un acto sucede por defecto de la potencia que obra, por eso para la perfección de la potencia se exige que se obre bien en su género, y por eso se dice que la virtud hace bueno a quien la posee y vuelve bueno su acto... Se dice que la virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo, de aquellas cosas a las cuales se extiende la potencia. Y porque se habla de virtudes humanas, por tanto la virtud humana será la que perfecciona la potencia humana para realizar el acto bueno y óptimo» (*In 3S* d. 23, q. 1, a. 3, qc. 1); «virtud es lo último de una potencia... como si alguien puede cargar 100 kilos y no más, su virtud se considera según los 100 kilos, y no según 60 kilos» (1-2, 53, a. 1 ad 1); «la virtud es lo último de la capacidad de una cosa» (*De Malo* 1, a. 2); cf. *De Vir* 1, 1 ad 6; *De Vir* 1, 9; «la virtud se dice que es lo último de la potencia... porque inclina a lo último *máximo* que la potencia puede realizar» (*De Vir* 1, 9, ad 15); «la virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo» (*De Vir* 1, 11 ad 15); «la virtud es lo último de una potencia, porque la virtud *fuerza* de una cosa se determina según lo último *máximo* que puede. Y esto también se da en las virtudes del alma, pues se dice virtud humana, por la cual el hombre puede aquello que es excelentísimo en las obras humanas, a saber en obrar según la razón» (*In De Cael et Mun.* L. 1, lc. 25, n. 4); «la virtud es lo último de una potencia, y casi la perfección de la potencia» (*In Ef* c. 6, lc. 3).

¹² J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1980, 15. En la obra se reúnen diversos estudios sobre las virtudes teologales y cardinales que en alemán fueron publicadas separadamente. Los textos citados corresponden a la introducción: *Imagen cristiana del hombre*. Se usa la traducción al castellano de M. Garrido del original *Vom Sinn der Tapferkeit* (1948), con pequeñas variantes, y también la trad. it. *Sulla forza*, Brescia 1965 (hecha sobre la ed. alemana de 1951 München).

La fortaleza, en cuanto virtud, hace al hombre que la posee, evitar, en primer lugar, el mal contrario; luego lo impulsa a hacer el bien, y finalmente lo dispone a lo que es óptimo: «La virtud se determina según lo máximo de una capacidad, como se dice en el I *De Caelo*, y por eso es necesario que la virtud de la fortaleza verse sobre aquellas realidades que son más temibles, de modo que ningún otro soporte más los peligros que el fuerte. Entre las cosas temibles la máxima es la muerte. Y la razón de esto es porque (la muerte) es el término de toda la vida presente, y nada parece al hombre después de la muerte que sea bueno o malo de aquellas cosas que pertenecen a la vida presente, y que nos son conocidas; lo que corresponde al estado del alma después de la muerte no son realidades visibles para nosotros. Por eso es muy terrible aquello por lo cual el hombre pierde todos los bienes que conoce. De allí aparece que la fortaleza propiamente versa sobre el temor de los peligros de muerte» (In Ethic. L. 3, lc. 14, n. 9).

I.2. La virtud de la fortaleza

Muchas son las virtudes que el mártir ejercita, como lo vemos en Pedro: paciencia ante los dolores, caridad por la cual prefiere a Dios sobre todos los bienes de su vida, la fortaleza, etc. Pero considerado más de cerca se trata de un acto ilícito de la virtud de la fortaleza, imperado por la caridad.

Conviene recordar algunas enseñanzas del Aquinate sobre la fortaleza. «El número de ciertas cosas se puede tomar o en base a los principios formales, o en base a los sujetos... En efecto el principio formal de la virtud, de la cual estamos hablando, es el bien según la razón. Y esto puede ser considerado bajo dos aspectos. Uno en cuanto consiste en la consideración misma de la razón. Y entonces tenemos una virtud principal que se llama *prudencia*. Segundo, en cuanto el orden de la razón se impone a otras cosas. Y entonces... en cuanto la pasión impide lo que la razón manda, como por ejemplo el temor de los peligros o de los esfuerzos, entonces se hace necesario que el hombre sea fortificado para no apartarse de lo que corresponde a la razón, y esta se llama *fortaleza*» (1-2, 61, 2).

La firmeza del ánimo en el bien es algo que pertenece a cualquier virtud: «el nombre *fortaleza* se puede tomar en dos sentidos. Uno, según que importa cierta firmeza de ánimo. Y en este sentido es una virtud general, o más bien condición de cualquier virtud, pues como dice el Filósofo, para

la virtud se requiere la firmeza e inmovilidad en el obrar» (2-2, 123, 2). En un sentido más preciso, como ahora tratamos: «la fortaleza importa firmeza de ánimo en soportar y repeler aquellas cosas en las cuales es sumamente difícil tener firmeza, a saber algunos peligros más graves. Por eso Cicerón dice que “la fortaleza consiste en un deliberado exponerse a los peligros y trabajos”. Por eso, en este sentido, la fortaleza es una virtud específica, en cuanto tiene una materia propia determinada» (2-2, 123, 2).

Como observa de modo realista J. Pieper: «*este mundo está constituido de tal forma que la justicia, como también el bien común, no se imponen por sí solos, sin que la persona esté dispuesta incluso a la muerte. El mal tiene poder en este mundo, lo cual pone de relieve la necesidad de la fortaleza, la cual no es otra cosa que la disposición a realizar el bien incluso a costa de cualquier sacrificio. Así, como afirma S. Agustín (cf. *De civ. Dei*, 19, 4) la fortaleza es un testimonio irrefutable de la existencia del mal en el mundo*» (*Las virtudes*, 21). Y más adelante: «la superficialidad tiende a ver la vida cotidiana, negando la existencia de lo que es terrible... la teología cristiana no piensa en negar la existencia de lo que hay de terrible en la vida humana; nada más lejos para la doctrina cristiana de la vida que afirmar que el hombre no debe temer lo que es terrible. Al cristiano le interesa más bien el *ordo timoris*, el orden del temor» (*Las virtudes*, 22)¹³.

¹³ El orden del temor presupone el *ordo amoris*: «el temor y el amor se condicionan mutuamente: cuando nada se ama, nada se teme; y si se trastorna el orden del amor, se pervierte asimismo el orden del temor. Sin duda, el hombre que ha perdido la voluntad de vivir cesa de sentir miedo ante la muerte. Pero la indiferencia que nace del hastío de la vida se encuentra a fabulosa distancia de la verdadera fortaleza, en la medida en que representa una inversión del orden natural. La virtud de la fortaleza no ignora el orden natural de las cosas, al que reconoce y guarda. El sujeto valeroso mantiene sus ojos bien abiertos y es consciente de que el daño a que se expone es un mal... ni ama la muerte ni desprecia la vida... la fortaleza supone el miedo del hombre al mal, porque lo que mejor caracteriza a su esencia no es el no conocer el miedo sino el no dejar que el miedo lo fuerce al mal o le impida la realización del bien... quien hace frente a lo espantoso sin consentir que se le impida la práctica del bien, y ello no por ambición ni por recelo de ser tachado de cobarde, sino, y sobre todo, por el amor del bien, o lo que en última instancia viene a ser lo mismo, por el amor de Dios: ése y sólo ése es realmente valiente» (J. Pieper, *Fortaleza*, 197-198).

A la fortaleza propiamente «le corresponde remover los obstáculos que impiden que la voluntad siga a la razón. Que alguien se retraiga frente a la dificultad es propio del temor, el cual... implica la fuga ante un mal arduo... Por eso la fortaleza versa sobre los temores de las cosas difíciles que pueden retraer la voluntad a seguir la razón» (2-2, 123, 3)¹⁴. Es necesario enfrentar las dificultades con moderación, y, en algunos casos, eliminar tales dificultades en orden a la seguridad futura. Esto es propio de la audacia que es otro de los actos de la fortaleza (cf. 2-2, 126). La fortaleza es una fuerza interior que da la capacidad, ante un peligro, de evitar sea el miedo, sea la temeridad¹⁵. Resistir «implica una enérgica actividad del alma y es

¹⁴ B. Häring en su primera época escribía: «La “fortaleza debe además ser prudente”: incluso en el empeño por una justa causa, no se debe arriesgar la vida sin necesidad, si es que se puede servir a la justicia de otro modo. Es necesario valorar exactamente la situación, la importancia de la causa que está en juego, como también la grandeza del compromiso y del peligro al cual se va al encuentro. Por otra parte un juicio perfectamente prudente es posible sólo si se tiene coraje, como una actitud habitual, evitando de este modo sea la temeridad precipitada, sea el temor miedoso» (*La legge di Cristo*, Brescia 1963, III, 54). Y poco después agrega: «Los mártires estaban preparados para morir y confiaban firmemente alcanzar, con la ayuda de Dios, la victoria en la muerte, si Dios los llamaba al martirio. Sin embargo ellos, desconfiando de la propia debilidad, no osaban exponerse al martirio por propia iniciativa. Respecto a este punto, es típico el ejemplo de Santo Tomás Moro. Estaba extremadamente preocupado de no adelantar la hora providencial del martirio, y de no hacer, de parte suya, ni siquiera algo mínimo para provocarlo, más que observar la obligación de profesar la verdad de la fe. Haciendo así, estaba animado por una alegre confianza de que Dios, con la llamada al martirio, le daría también la fuerza para soportarlo» (III, 54).

¹⁵ En las virtudes humanas (cardinales) hay siempre un justo medio, un medio virtuoso entre dos vicios opuestos. En el caso de la fortaleza, los vicios opuestos son el miedo desmesurado ante el peligro y la audacia temeraria que se expone al peligro sin tener en cuenta las dificultades. Cf. el *medium virtutis* en general: *STh* 1-2, 64; respecto a la fortaleza: 2-2, 123, 3; *In Ethic.* L. III, lc. 14. J. M. Aubert lo expresa de este modo: «Se trata aquí evidentemente de la *fuerza interior*, de la capacidad de hacer frente a un peligro y de no subestimarlos. Se lo define como *el justo medio entre el miedo y la audacia temeraria*» (*Abrégé de la morale catholique*, Bélgica 1987, 276; ver también 77). Como nota J. Pieper «la fortaleza supone vulnerabilidad; sin vulnerabilidad no se daría ni la posibilidad misma de la fortaleza. Un ángel no puede ser fuerte porque no es vulnerable. Ser fuerte o valiente no significa sino esto: poder recibir una herida. Si el hombre puede ser fuerte, es porque es esencialmente vulnerable... la más grave y honda de las heridas es la muerte... ser fuerte es, en el fondo, estar dispuesto a morir. O dicho con más

un “fortissime inhaerere bono”, o valerosísimo acto de perseverancia en la adhesión al bien; y sólo de esta actividad de valiente corazón se nutre la energía que da arrestos al cuerpo y al alma para sufrir el ultraje de ser herido o muerto»¹⁶.

1.3. El martirio: acto principal y más excelente de la virtud de la fortaleza¹⁷.

El principal acto de la fortaleza no es la audacia (aggredire), sino el resistir. Santo Tomás muestra que hay más valor y mayor dificultad en el acto de resistir que en el de agredir. En efecto, la pasividad en soportar es más aparente que real. El mártir que soporta la muerte, está viviendo una actividad más intensa aún que la del combatiente audaz¹⁸.

«Resistir es más difícil que agredir, por tres razones. *La primera*, pues parece que uno resiste los ataques de alguien más fuerte; quien agrede se pone en la posición de quien es más fuerte. Ahora bien, es más difícil combatir contra uno más fuerte que contra uno más débil. *La segunda*, porque quien resiste ya siente el peligro inminente, mientras quien

exactitud: estar dispuesto a caer, si por caer entendemos morir en el combate» (*Fortaleza*, 184-185); y más adelante: «una fortaleza que no descienda hasta las profundidades del estar dispuesto a caer está podrida de raíz y falta de auténtica eficacia» (185).

¹⁶ J. PIEPER, *Fortaleza*, 200. Con estas palabras, el autor explica el texto del Aquinate: «soportar implica ciertamente la pasión del cuerpo, pero más aún el acto del alma que fuertemente se adhiere al bien, del cual se sigue que no ceda a los padecimientos corporales inminentes. La virtud mira más al alma que al cuerpo» (2-2, 123, 6 ad 2). Más adelante, el mismo autor nota: «El sistema de poder de *este mundo* está de tal manera estructurado que no es en el encolerizado ataque, sino en la resistencia, donde se esconde la última y decisiva prueba de la verdadera fortaleza, cuya esencia puede encerrarse en esta fórmula: amar y realizar el bien, aún en el momento en que amenaza el riesgo de la herida o de la muerte, sin jamás doblegarse ante cualquier concesión» (*Fortaleza*, 203).

¹⁷ Hablando de la fortaleza en el prólogo de la q. 124 lo señala como el acto principal: «de su acto principal, es decir del martirio» (2-2, 124, prol.); en efecto el acto principal de la fortaleza es soportar: «el acto más principal de la fortaleza es el soportar, es decir el sostenerse inmóvilmente en los peligros, más que en agredir» (2-2, 124, 6); «el acto principal de la fortaleza es el soportar» (2-2, 123, 8). Por eso «entre todos los actos de la fortaleza el *martirio* es el más eminente» (J. AERTNYS-C. DAMEN, *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio*, Torino 1932, t. I, 202, n. 298).

¹⁸ V. RODRIGUEZ, *Introducción a las qq. 123-140*, en *Suma de Teología*, Madrid 1997, IV, 319, nota f, al texto de 2-2, 123, 6 ad 1.

agrede lo considera como futuro. Y es más difícil no dejarse mover por los males presentes que por los futuros. Y *tercero*, porque resistir implica una cierta duración de tiempo, mientras que alguien puede agredir con un movimiento repentino. Ahora bien es más difícil permanecer inmóvil durante largo tiempo que moverse repentinamente hacia algo que es arduo. De allí que el Filósofo dice que algunos *son audaces antes del peligro, pero cuando éste llega, defecionan; mientras los fuertes obran de modo contrario*. (2-2, 123, 6 ad 1).

Y entre todos los peligros «el que es más temible entre todos los males corporales es la muerte, la cual quita todos los bienes materiales» (2-2, 123, 4)¹⁹. «El martirio requiere una mayor fortaleza, pues se trata de los peligros de muerte» (In 2Tim c. 2, lc. 1). «El acto propio y supremo de la virtud de la fortaleza, aquel en el que ésta alcanza su plenitud es el martirio. La disposición para el martirio es la raíz esencial de toda fortaleza cristiana»²⁰.

El martirio es incluso superior a la obediencia. Así lo explica el Angélico: «el martirio abraza lo que puede darse de más alto en la obediencia, es decir que alguien sea obediente hasta la muerte como se afirma de Cristo que se *hizo obediente hasta la muerte* (Flp 2,8). Por eso es claro que el martirio en sí es más perfecto en sentido absoluto que la obediencia» (STh 2-2, 124, 3 ad 2).

I. 4. Acto imperado por la caridad

Cuando se habla de amor, de caridad, conviene aclarar que no cualquier tipo de amor es caridad. Para el Angélico la caridad es propiamente una forma de amistad. «No cualquier amor tiene razón de amistad, sino sólo el que es acompañado de benevolencia, es decir cuando amamos a alguien para quien queremos el bien. Si por el contrario no queremos el

¹⁹ «A la virtud de la fortaleza le corresponde cuidar que la voluntad del hombre no se retraiga del bien de la razón por temor de un mal corporal. Es necesario que el bien de la razón sea mantenido firmemente contra cualquier mal, porque ningún bien corporal equivale al bien de la razón. Y por eso es necesario que se diga fortaleza de ánimo aquella que mantiene firme la voluntad del hombre en el bien de la razón contra los máximos males, pues quien está firme contra los mayores males, se sigue que también lo esté contra los menores, pero no al revés; y esto también pertenece a la razón de virtud... y por eso la fortaleza es acerca de los temores de los peligros de muerte» (2-2, 123, 4)

²⁰ J. PIEPER, *Fortaleza*, 185.

bien para los seres amados, sino queremos el bien para nosotros, como cuando amamos el vino, o un caballo, etc. esto no es amor de amistad, sino más bien de concupiscencia... para la amistad no basta ni siquiera la benevolencia, sino que se requiere un amor mutuo, pues el amigo es amigo para el amigo. Y tal mutua benevolencia se fundamenta en una comunicación. Ahora bien, habiendo una comunión del hombre con Dios, en cuanto éste lo hace partícipe de su felicidad, es necesario que este mutuo amor se fundamente en una cierta amistad... Pero el amor que se fundamenta sobre esta comunicación es la caridad. Por lo cual es evidente que la caridad es una cierta amistad del hombre con Dios» (2-2, 23, 1). La caridad ordena todas las cosas a Dios. Incluso las otras virtudes pueden ser ordenadas a Dios por la caridad: «la caridad ordena hacia el último fin los actos de todas las otras virtudes» (2-2, 23, 8).

El acto de resistir firme en el bien, en la fe, ante los peligros de muerte, proviene de la virtud de la fortaleza, pero puede ser ordenado a Dios por la caridad. Si bien el martirio es el acto más perfecto de la virtud de la fortaleza, no se debe pensar que sea el acto más perfecto en absoluto. Es ciertamente signo del máximo acto de caridad y el culmen de la perfecta obediencia. Escuchemos a Santo Tomás: «un acto virtuoso se puede considerar comparándolo con su motivo primero, que es el amor de caridad. Y en este sentido un acto contribuye a la perfección de la vida, pues como dice el Apóstol, *la caridad es el vínculo de perfección* (Col 3, 14)». Y prosigue: «Ahora bien, el martirio entre todos los actos virtuosos muestra máximamente la perfección de la caridad. Pues uno manifiesta que ama tanto algo, cuando por eso renuncia a las cosas más queridas y por eso también elige padecer lo más odioso» (2-2, 124, 3).

Indica luego los bienes a los cuales renuncia el hombre, y el bien por amor del cual elige padecer las realidades más odiosas: «Es manifiesto que entre todos los bienes de la vida presente, el hombre ama máximamente su propia vida, al contrario odia máximamente la muerte misma: y principalmente si va acompañada de los dolores de los tormentos corporales, por temor de los cuales, hasta los mismos animales brutos *se abstienen de los placeres más intensos* como dice San Agustín (PL 40,25)».

Y concluye: «Y según esto es evidente que el martirio es, entre todos los actos humanos, el más perfecto en su género, cuasi signo de la máxima

caridad, según lo que se dice en San Juan: *Nadie tiene amor más grande, que aquel que da la vida por sus amigos* (Jn 15,13)» (STh 2-2, 124, 3 c).

Tratando del otro acto propio de la caridad, que es la dilección, enseña el Aquinate: «tanto se muestra la dilección divina de ser más intensa, cuando por ella se realizan las cosas más difíciles, así como la potencia del fuego es tanto más fuerte, cuanto es capaz incluso de quemar las materias menos combustibles» (2-2, 27, 7).

Aunque nos alargamos un poco, parece conveniente leer el comentario de Santo Tomás al texto de Jn 15, 13 («*nadie tiene amor más grande*»): «Aquí muestra la eficacia de la dilección, que consiste en afrontar la muerte por los amigos, lo cual es signo de máxima dilección» (In Jn 15, lc. 2, n. 2008)²¹. Más adelante, en el mismo comentario explica el orden que tiene la dilección: «en el orden de la dilección cuatro son las realidades ordenadas: Dios, nuestra alma, el prójimo y nuestro cuerpo. A Dios lo debemos amar más que a nosotros mismos y que al prójimo, de modo que por Dios debemos dar a nosotros mismos, es decir el alma y el cuerpo, y también al prójimo. Por nuestra alma debemos exponer el cuerpo, y no dar el alma por él. Por el prójimo debemos exponer la vida corporal y el cuerpo por la salvación del prójimo, y por eso, como la vida corporal es lo mejor que podemos amar después de nuestra alma, exponerla por el prójimo es el signo óptimo y de la más grande dilección...» (In Gv 15, lc. 2, n. 2009)²². Así se entiende bien que el fuerte «no acepta las heridas por sí mismas», «el cristiano no desprecia las cosas que le son quitadas por la herida. El mártir no desprecia la vida, pero la tiene en menos que aquello por lo que la entrega»²³.

²¹ Ver también: «el martirio consiste en el acto más perfecto de caridad» (2-2, 184, 5 ad 3).

²² «Solamente el amor de un bien superior dispone al sacrificio de los bienes inferiores. Quien está pronto a sufrir y a morir, debe saber *qué es lo que sacrifica* y por qué lo sacrifica. Solamente quien estima más su alma que la vida física, los bienes del más allá más que los de acá, puede verdaderamente ser valiente. La fortaleza, si quiere ser una virtud perfecta, debe estar al servicio del amor de Dios» (B. HÄRING, *La legge di Cristo*, Brescia 1963, 53).

²³ J. PIEPER, *Fortaleza*, 188. En un capítulo más adelante, escribe el mismo autor: «la auténtica fortaleza supone una valoración justa de las cosas: tanto de las que se *arriesgan* como de las que se espera proteger o ganar» (194); la virtud de la fortaleza preserva

II. El mártir testigo de la fe

«Mártir es lo mismo que testigo» (In Mt c. 10, lc. 2)²⁴. El tipo de testimonio de las verdades cristianas que realiza el mártir tiene sus características, una fisonomía propia²⁵. Este testimonio se deforma por una visión que podríamos llamar «light», opuesta a la visión cristiana del bien arduo²⁶.

II. 1. El mártir es aquel que padece voluntariamente la muerte

Citamos algunos textos del Angélico sobre este argumento: «el mártir se dice testigo de la fe cristiana, por la cual se nos propone menospreciar las cosas visibles por aquellas invisibles, como dice la carta a los Hebreos (c. 11). Por eso pertenece al martirio que el hombre testifique la fe, mostrando con las obras valorar menos los bienes presentes, para alcanzar los bienes futuros e invisibles. Ahora bien, cuando a un hombre le queda todavía la vida corporal, no manifiesta con las obras que valora menos los bienes temporales, en efecto los hombres están dispuestos incluso a renunciar a los parientes y a todos los bienes que poseen, y aún sufrir todos los dolores físicos para conservar la vida. Así Satanás argumentaba contra Job: ¡Piel por

al hombre de amar desordenadamente la propia vida de modo que la pierda. En esto se manifiesta también cómo la verdadera libertad es causada por la fe, la esperanza y la caridad, ya que si se radican en el corazón del hombre, tienen la capacidad de alimentarse incluso de lo que se opone a ellas. Si se quiere impedir, por medio de la persecución, que alguno ame, siempre está la posibilidad de perdonar a los enemigos y de transformar la opresión en un amor más grande. Si se pretende ahogar la fe quitando la vida al creyente, su muerte se convertirá en la más hermosa profesión de fe que se pueda concebir. El amor y sólo él, es capaz de vencer el mal con el bien, de obtener un bien del mal. Cfr. J. PHILIPPE, *La libertad interior*, Madrid 2010, 26-27.

²⁴ Ver también: «mártires es lo mismo que testigos» (In 1Tés c. 2, lc. 2).

²⁵ M. Prümmer indica los requisitos para que se pueda hablar de martirio: «*dar testimonio de la verdad cristiana por la tolerancia de la muerte corporal*. A la perfecta razón de martirio se requiere: 1) *que alguien padezca verdaderamente la muerte corporal* (cf. S. 96, 6 ad 7; 2-2, 124, 4); 2) *que a quien sufre la muerte de parte de un enemigo le sea infligida por odio contra la verdad cristiana* (cf. 2-2, 124, 5); 3) *que acepte la muerte voluntariamente* (cf. 2-2, 124, 1 ad 1), en *Manuale theologiae moralis*, Friburgo-Barcelona 1953, t. II, 484 ss., n. 623.

²⁶ «En la imagen del mundo del liberalismo... la vida ética del hombre es falsamente transmutada en una tranquilidad sin riesgos y sin heroísmo; el camino de la perfección se nos aparece como un *despliegue* o *evolución* de tipo vegetal, que alcanza su bien sin necesidad de combatir», al contrario la piedra fundamental de la vida cristiana «es el concepto de *bonum arduum*, del bien arduo» (J. PIEPER, *Fortaleza*, 182).

piel! Cuanto el hombre posee lo da a cambio de su alma (2,4), es decir por la vida corporal. Por eso, para la perfecta razón del martirio se exige que uno por Cristo soporte la muerte» (2-2, 124, 4). La primera condición es, por tanto, soportar la muerte. «La fortaleza consiste principalmente en los peligros de muerte, y sólo secundariamente respecto a los otros peligros. Por eso no se habla propiamente de martirio cuando sólo se soportan las penas de la cárcel, del exilio o la confiscación de todos las riquezas, a menos que de estas cosas se siga la muerte» (2-2, 124, 4 ad 3). «Por cualquier aflicción sufrida por Cristo hasta la muerte (ya sea que ésta se siga inmediatamente o no), uno es constituido mártir» (Suppl. 96, 6, ad 7).

En este sentido el martirio tiene razón de sacrificio, en cuanto el hombre ofrece a Dios su cuerpo: «triple es el bien del hombre. El primero es el bien del alma, la cual se ofrece a Dios por un cierto sacrificio interior, por medio de la devoción, de la oración y otros actos interiores. Y este es el sacrificio principal. El segundo es el bien del cuerpo, el cual es en cierto modo ofrecido a Dios por el martirio, la abstinencia y la continencia. El tercero es el bien de las cosas exteriores...» (2-2, 85, 3 ad 2)²⁷.

Como en todo acto humano, se requiere también la voluntariedad: «el mérito del martirio no se da después de la muerte, sino en el mismo acto voluntario de soportar la muerte, a saber, en cuanto alguien voluntariamente recibe la muerte. Sucede algunas veces que alguien sobrevive a las heridas mortales, u otras tribulaciones continuadas hasta la muerte, que se padecen por la fe en Cristo de parte de los perseguidores. En ese estado, el acto del martirio es meritorio, y también en el momento en que se padecen tales aflicciones» (2-2, 124, 4 ad 4).

Para los hombres no siempre es claro el motivo de la muerte de una persona, a veces: «el hecho no se presenta propiamente como martirio.

²⁷ B. Häring explica este aspecto: «El estar preparado a morir es propio de la perfección de la virtud de la fortaleza. Aquel que está preparado a sacrificarse por la causa del bien sólo hasta un cierto punto y no hasta el sacrificio de la vida, no está decisiva y definitivamente determinado por el bien; falta el valor, no tiene la virtud de la fortaleza» (*La legge di Cristo*, Brescia 1963, III, 53).

Pero ante Dios, quien *escruta los corazones*, esto puede ser objeto de premio» (2-2, 124, 4 ad 2).

II. 2. Sufrir voluntariamente la muerte por la fe en Cristo

Esta última condición necesita algunas aclaraciones: «los mártires se dicen testigos, pues con sus sufrimientos corporales hasta la muerte, dan testimonio de la verdad, pero no de una verdad cualquiera, sino de la verdad que por Cristo nos ha sido revelada... en efecto, ellos son mártires de Cristo, o sea sus testigos. Esta verdad es la verdad de la fe. Por eso la causa del martirio es la verdad de la fe» (2-2, 124, 5). Pero atención, la fe no solo implica el acto interno de creer, sino también la profesión externa de tal fe: «a la verdad de la fe, no corresponde sólo creer con el corazón, sino también la profesión exterior». Esta profesión externa de la fe se hace con palabras: «pero también con los hechos con los cuales alguien muestra que tiene fe, según lo que dice Santiago: con las obras te haré ver mi fe (2,18). Es por eso que S. Pablo decía de algunos: Confiesan (de palabra) conocer a Dios, pero lo niegan con las obras (Tt 1,16)». Es lo que hoy podemos llamar «ateísmo práctico» (cf. *Gaudium et spes*, 19-20). «Por eso las acciones de todas las virtudes, en cuanto se refieren a Dios, son ciertas profesiones de fe, de aquella fe que nos hace conocer que Dios quiere que realicemos esas buenas obras, y nos recompensa por ellas. Y en este sentido pueden ser causa del martirio» (2-2, 124, 5). En su comentario a las Epístolas paulinas: «Padece también por Cristo, no sólo quien padece por la fe de Cristo, sino también quien padece por cualquier obra de justicia, por amor a Cristo» (In Ro, c. 8, lc. 7, n. 725)²⁸; incluso si padece «para utilidad de la Iglesia» como

²⁸ «...al Mártir no lo hace la pena, sino la causa (por la cual la sufre), como dice Agustín. Por eso agrega *por ti*. En el Evangelio de Mt. X, 39: *quien pierde su alma*, es decir su vida, *por mí*, la encontrará... Padece también por Cristo, no sólo quien padece por la fe de Cristo, sino también quien padece por cualquier obra de justicia, por amor a Cristo. Así se dice en el Evangelio: *felices los que padecen persecución por causa de la justicia* (Mt 5, 10)» (In Rom, c. 8, lc. 7, n. 725, ed. Marietti, I, 131 a).

San Pablo (In Ef c. 3, lc. 1)²⁹; o bien «por el honor de Dios y la salvación del prójimo» (In 2Tim c. 2, lc. 2)³⁰.

En respuesta a una objeción precisa: «cristiano significa ser de Cristo. Ahora bien, uno es de Cristo no sólo por el hecho de que tiene la fe de Cristo, sino también porque con el Espíritu Santo realiza obras virtuosas, según la sentencia de S. Pablo: *si uno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de los suyos* (Rm 8,9); y también porque, a imitación de Cristo, muere a los pecados: *Quienes son de Cristo han crucificado la carne con sus vicios y concupiscencias* (Ga 5,24). Por eso sufre como cristiano no sólo quien sufre por haber profesado la fe con las palabras, sino también cualquiera que padezca por haber realizado cualquier obra buena, o por haber evitado cualquier pecado por Cristo, pues todo esto pertenece a la profesión de fe» (2-2, 124, 5 ad 1)³¹.

²⁹ «La pena no es lo que convierte a uno en mártir, sino la causa (por la cual padece) y por eso agrega aquí el Apóstol la causa de sus tribulaciones. Doble es la causa por la cual alguien alcanza el martirio: (1) Una si padece por la fe de Cristo, o por cualquier otra virtud, como se dice en 1Pd 4, 15: *que ninguno de vosotros padezca por homicida, o por malo, o por desear los bienes ajenos, pero si padece por ser cristiano que no se avergüence*. Y en cuanto a esto afirma el Apóstol *encadenado por Jesucristo*. (2) La otra si padece por utilidad de la Iglesia, y en cuanto a esto dice *por vosotros* los gentiles, es decir, tanto busco vuestra conversión, y os predico la palabra de salvación, que he sido entregado a la cárcel. Así afirma en otros lugares: *si somos atribulados lo somos para consuelo y salvación vuestra* (2Cor 1, 6); *me alegro por los padecimientos que sufro por vosotros*» (In Ef c. 3, lc. 1, n. 134, ed. Marietti, II, 35 b).

³⁰ «Doble es la causa del martirio, a saber el honor de Dios y la salvación del prójimo. Por Dios, pues, como dice el Apóstol: *por tu causa somos muertos cada día* (Ro 8, 36). Por la salvación del prójimo, pues, como aquí afirma *por los elegidos*: *Nadie tiene más amor que quien da la vida por los amigos* (Jn 15, 13). *En esto hemos conocido lo que es amor: en que Él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos* (1Jn 3, 16). Y dice *por los elegidos*, pues cualquier bien que realicen, redunda especialmente en bien de los elegidos, y no en bien de los réprobos. ¿De qué modo? Para que también ellos *alcancen la salvación*. Pero ¿acaso no fue suficiente la pasión de Cristo? Se debe responder que sí efectivamente, pero los padecimientos del apóstol eran necesarios para dos cosas: (1) Primero porque daba ejemplo de perseverar en la fe; (2) segundo para confirmar la fe, y mediante esto se los exhortaba a la salvación» (In 2Tim c. 2, lc. 2, n. 52, ed. Marietti, II, 278 a).

³¹ Este modo de ver aparece también en otros textos del Aquinate: «los mártires, quienes derramaron la sangre por la fe» (In Mt c. 21, 2); «los mártires padeciendo por Cristo no se defendieron» (In Mt c. 26, lc. 6); «la fortaleza en soportar los sufrimientos,

«En la Iglesia se celebra el martirio de S. Juan Bautista, el cual soportó la muerte no por no haber renegado de la fe, sino por haber condenado el adulterio» (2-2, 124, 5)³². A Juan Bautista «también se lo llama mártir, pues murió a causa de la defensa de la fe, ya que murió por la verdad, y Cristo es la verdad» (In Mt c. 14, lc. 1).

Pero no sólo las obras buenas de cualquier virtud, sino incluso por evitar una mentira: «como toda mentira es pecado... evitar la mentira contra cualquier verdad, en cuanto la mentira es un pecado contra la ley de Dios, puede ser causa del martirio» (2-2, 124, 5 ad 2).

Si bien dar la vida por el bien común de la patria, puede ser una acción heroica y muy loable, no es todavía martirio³³: «el bien de la patria es el bien

y la constancia en la confesión estaba en los mártires debido a la firmeza de su fe» (De Pot q. 6, a. 9, ad 14).

³² De los santos inocentes escribe el Aquinate: «padecieron también como mártires y muriendo confesaron a Cristo, aunque no lo hicieron con palabras» (In Mt c. 2, lc. 4).

³³ En algunos autores actuales, aún cuando se considere el martirio como «la forma más elevada de testimoniar» (G. Mazzillo, *Martirio*, en Teología, Cinisello Balsamo 2002, 954 a), porque «el martirio designa la totalidad de la fe, el valor siempre primario de la elección de Dios y la total confianza en Él, hasta el punto de entregar enteramente la vida en sus manos» (954 b), se agregan también otros motivos: «Se puede afirmar que, para la teología cristiana, se está perfilando como mártir aquel que consuma su asimilación a Cristo hasta la *donación* de su vida, entendiendo por donación algo más que la consagración de la propia existencia a una particular condición vocacional, pero entendiendo, al menos en algunos casos, algo menor que la efusión de la sangre en cuanto tal. En todo caso el martirio significa poner por encima de la propia vida, hasta ofrecerla realmente, ya sea lo que tenga una equivalencia existencial en términos de donación y sacrificio de sí mismo, ya sea incluso cuando el don de sí no fuese tematizado explícitamente en estos términos» (I, 1, p. 955 b). En este nuevo perfil del mártir, el autor incluye M. L. King, predicador bautista, no-violento «asesinado en una manifestación pacifista» (962 b); D. Bonhoeffer, teólogo y pastor evangélico «asesinado en una campo de concentración» (963 a); Gandhi «asesinado por motivo de su praxis no-violenta, en la liberación de la India» (963 a); Mons. O. Romero, parte del «pueblo crucificado, de quien ha hablado otro testigo, asesinado también él por su fe en Cristo salvador y en particular de los más infelices, el teólogo I. Ellacuría» (963 a). Así, para este autor, no sería necesaria una explícita profesión o confesión de fe en Cristo: «Nos parece que se puede afirmar que si ofreciendo la vida, todos estos no han pretendido, ni intentado quitársela a otros, y por eso, de hecho, han perdonado a sus verdugos, han reactualizado la crucifixión de Jesús. Por este mismo motivo reviven existencialmente, si bien misteriosamente también su resurrección» (963 a). La postura se acerca mucho a la de

más grande entre los bienes humanos. Pero el bien divino, causa propia del martirio, es superior al bien humano. Pero como el bien humano puede también transformarse en bien divino, si se dirige a Dios, cualquier bien humano, en cuanto referido a Dios, puede ser causa del martirio» (2-2, 124, 5 ad 3)³⁴. Por eso, como enseña el Aquinate: «el hombre debe tener el

otros teólogos: K. Rahner (*Zur Theologie des Todes, mit einem Exkurs über das Martyrium*, Freiburg-Basel -Wien 1958) y Jon Sobrino, que el autor cita en la bibliografía (cfr. 963 b). Esta postura parece deformar un poco las cosas y confundir un héroe con un mártir. Las palabras de B. Häring parecen más adherentes a la naturaleza propia de las cosas, que las de dichos autores: «El máximo acto de la fortaleza es el martirio: la muerte por Cristo, por la fe o por la virtud. Afín a la del mártir, es la muerte heroica de los soldados, si el motivo de su combate es la virtud desinteresada de la obediencia o el celo por la justa causa» (*La legge di Cristo*, Brescia 1963, III, 53).

³⁴ Este es un tema recurrente en las obras de Tomás: no es la pena sufrida lo que convierte a una persona en mártir, sino la causa por la cual padece la muerte: «estas dos cosas se consideran en el martirio, que es la muerte soportada por Cristo. La pena no hace a uno mártir, sino la causa» (In 4S d. 49, q. 5, a. 3, qc. 2); Cf. Catena in Mc, c. 13, lc. 3; In Ro c. 8, lc. 7; In Sal 43, lc. 10; In 1Cor 13, report. ined. vers. 3; In Ef c. 3, lc. 1; In 2Tím c. 2, lc. 2.

Para Tomás es claro que el martirio requiere la profesión de fe en Dios (en Cristo) sea con las palabras, sea con las obras. Siendo que para algunos autores citados en la nota precedente (K. Rahner y J. Sobrino) esta condición desaparece. En efecto el famoso «cristianismo anónimo» de K. Rahner es diverso de la «fe implícita» en Cristo (fe implícita: se trata del sujeto que, si llegase a conocer el Evangelio, lo aceptaría sin dudas). K. Rahner hace una distinción entre la experiencia apriorística y trascendental de Dios, atemática y pre-conceptual (*teísmo trascendental*) en el cual la persona puede también ser un ateo (*ateo de buena fe*), y el conocimiento de Dios «categorial» o aposteriorístico, llamado por él «teísmo categorial». Esta distinción carece de fundamento y es contradictoria, y depende de una concepción ontológico-idealista del conocimiento de Dios. Un «ateo de buena fe» es contrario a la razón, la cual es capaz de llegar al conocimiento natural de Dios a través de las creaturas (cf. Sap 13, 1-6; Ro 1, 19-21) y contrario a la fe. «Rahner no se muestra calificado para distinguir el cristianismo explícito del implícito, pues en él falta... la distinción entre las dos dimensiones, humana y sobrenatural del cristianismo... Las raíces de esta confusión hay que buscarlas en la antropología y gnoseología rahnerianas, las cuales... siendo de tipo idealista, tienden a confundir el saber humano con el divino y la naturaleza con la gracia» (G. Cavalcoli, *Karl Rahner. Il concilio tradito*, Verona 2009, 289). Aunque se alargue esta nota parece pertinente un texto de M. Hauke en su relación: *Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk*: «Scheffczyk pone el dedo en la llaga de los errores filosóficos de fondo (de Rahner), que son el idealismo gnoseológico de Kant y el ontologismo. Según Rahner (y los filósofo-idealistas, en especial Kant), el conocimiento no sucede en el modo con el cual el hombre recibe

ánimo preparado de tal modo que permita primero que lo maten antes que negar a Cristo o pecar mortalmente» (Quodl. 4, q. 10, a. 2 c). Esto confiere a la vida moral «cristiana» un estilo «martirial»³⁵.

un objeto mental desde afuera. Él (Rahner) rechaza fuertemente el axioma aristotélico-tomista que el conocimiento se fundamenta en una *adaequatio intellectus et rei*, en una semejanza mental entre el intelecto y el objeto de conocimiento. Según él (Rahner), la mente humana no toma ninguna estructura intelectual desde afuera, sino que todo está ya dentro de ella: la experiencia trascendental alcanza siempre en modo explícito a Dios, el ser absoluto, que está siempre dispuesto a darse a sí mismo. La doctrina idealista del conocimiento en Rahner se combina con un enfoque ontologista. Según el ontologismo, aquello que es primero en sentido ontológico (Dios como el ser absoluto) es también la primera realidad en nuestro conocimiento: *primum ontologicum est primum cognitum*. Así el ontologismo confunde... el ser en absoluto, el horizonte mental infinito, con el ser divino, el *esse absolutum*. Por tanto se confunde Dios con el horizonte mental. Esta doctrina fue condenada por la Iglesia, ya que, mediante la confusión entre Dios y el mundo, se cae en el panteísmo idealista» (en *Atti del Convegno su Rahner*, Fides Catholica 2007, 371). Con estos presupuestos rahnerianos se podría hablar de martirio en el caso de un «cristiano anónimo» que ofrece la vida por cualquier motivo humano, aún cuando este ofrecimiento no sea hecho explícitamente por Cristo. Es lo que G. Mazzillo decía de una «equivalencia existencial en términos de donación... aún cuando no sea tematizada» (Teología, 955 b). Para un estudio comparático entre el *Catecismo de la Iglesia Católica* y el *Curso Fundamental sobre la fe* de K. Rahner, ver el libro citado de G. Cavalcoli: «En una atenta comparación entre estas dos obras, uno se da cuenta que... no son simplemente dos modalidades diversas de exponer la misma doctrina católica, sino que son, por muchos aspectos, dos modalidades contradictorias, de modo tal que las tesis rahnerianas... aparecen como *verdaderas y propias herejías o errores próximos a la herejía*» (*Il concilio tradito*, 13); «Rahner que actúa como el gran intérprete del Concilio y que por muchos es considerado como tal, para su inmensa producción no ha seguido como Maestro a Santo Tomás, como lo prescribe el mismo Concilio, sino a Heidegger» (*Ibid.*, 16). Para una presentación del otro autor citado, ver: *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino*, 26 nov. 2006. En cambio, las palabras de C. Cessario, están en perfecta armonía con la doctrina de la Iglesia: «En el lenguaje de los escolásticos, el martirio es un acto elícito de fortaleza y un acto ordenado por la fe y de la caridad teologal. En otras palabras, la bondad de Dios se convierte en la fuente y el motivo último del acto del martirio, pues la caridad une la persona que sufre por la verdad del Evangelio o por cualquier otra virtud cristiana, al poder mismo de Dios. La fe teologal consiente la particular adhesión que distingue el martirio cristiano de un asesinato político o de morir por un motivo ideológico» (*Le virtù*, Milano 1994, 182).

³⁵ Citando *Lumen gentium* 5, J. L. Bruguès señala: «quien sigue a Cristo no puede sustraerse a la Cruz, y quien se empeña en el camino hacia la perfección no debe temer

II. 3. El don del Espíritu que perfecciona la fortaleza

La virtud de la fortaleza es ayudada por el don del temor de Dios. Se trata de un temor nacido del amor (se teme ofender a Dios) y este «temor casto» neutraliza cualquier miedo a los sufrimientos que pueden provenir de los hombres, quienes pueden matar el cuerpo pero no el alma (cf. Mt 10, 28). Este temor refuerza la «desconfianza» en las propias fuerzas, y fortalece la confianza en la fuerza de Dios (cf. 2-2, 19, 9-10). La virtud de la fortaleza es perfeccionada propiamente por el don de fortaleza: «La fortaleza implica una cierta firmeza de ánimo... y tal firmeza se requiere tanto para hacer el bien, como para soportar el mal, especialmente tratándose de bienes y de males arduos». Esta fortaleza el hombre la puede tener «o según el modo propio y connatural, de modo que no se aleje del bien por la dificultad, o porque debe realizar alguna obra que es ardua, o en soportar algún mal grave... o el ánimo del hombre es movido para que llegue al fin de la obra iniciada, y evite cualquier peligro inminente, lo cual excede a la naturaleza humana, pues no está siempre bajo la potestad del hombre conseguir el fin de su obra, o evadir los males y peligros como cuando es oprimido por ellos hasta la muerte. Sino que esto lo obra el Espíritu Santo en el hombre, el cual lo conduce a la vida eterna, que es el fin de todas las buenas obras, y la evasión de todos los peligros. Y por eso el Espíritu Santo infunde en la mente una cierta fuerza, que elimina todo temor contrario. Y en este caso la fortaleza es un don del Espíritu Santo... los dones miran a la moción del alma por parte del Espíritu Santo» (2-2, 139, 1). Así, el fuerte

sacrificarse. La moral así entendida es una forma de martirio» (Dizionario di morale cattolica, Bologna 1994, 221-222). Y más adelante: «en la escuela, en la universidad, en los centros científicos o en las oficinas, donde sea, es necesario el valor de declararse por Cristo (Mc 8,38). Porque pone en peligro su reputación y a veces su carrera profesional, el cristiano que da testimonio puede a veces sufrir un verdadero martirio, aún cuando no sea cruento», y en nota: «Sobre el martirio como exaltación de la santidad inviolable de la ley de Dios, y como confutación de las teorías éticas que niegan la existencia de normas morales absolutas, véase los nn. 90-94 de la Veritatis splendor» (222). «La Iglesia piensa [que]... el estar dispuesto a verter la sangre por Cristo es cosa que cae de modo inmediato bajo la rigurosa obligación del mandato divino (cadit sub praecepto); el hombre tiene que estar dispuesto a dejarse matar antes que negar a Cristo o pecar gravemente (Quodl. 4, 20). La disposición a la muerte es, por tanto, uno de los fundamentos de la doctrina cristiana» (J. PIEPER, *Virtudes*, 185-186).

confía superar, con la gracia de Dios, todos los peligros, y de soportar los sufrimientos queridos por Dios, incluida la muerte³⁶.

III. Los «frutos» del martirio

Los efectos propios del martirio son tres: a) la remisión de toda culpa y pena, en cuanto el martirio es un acto perfectísimo de caridad, por eso en relación al sacramento se lo llama *bautismo de sangre*; b) la *aureola*, o pequeña corona de oro, que es un premio particular que corresponde a la perfecta victoria alcanzada por el mártir³⁷; c) y la octava bienaventuranza (*felices cuando os persigan...*) anticipación imperfecta de la bienaventuranza eterna.

III. 1. La remisión de los pecados (*baptismus sanguinis*)³⁸

«El bautismo de agua... deriva su eficacia de la pasión de Cristo, a la cual cada uno es configurado por el bautismo; además, como de su causa primera, deriva su eficiencia del Espíritu Santo. Si bien el efecto depende de la causa primera, la causa a su vez excede sobreabundantemente el efecto y no depende del efecto. Por eso, fuera del bautismo de agua, uno puede obtener el efecto del sacramento de la pasión de Cristo en cuanto es configurado sufriendo por Cristo. De aquí las palabras del Apocalipsis: *éstos son los que vienen de la gran tribulación y han lavado sus vestidos y los han emblanquecido con la sangre del Cordero* (7,14). Igualmente uno puede obtener por virtud del Espíritu Santo el efecto del bautismo, no sólo sin el bautismo de agua, sino incluso sin el bautismo de sangre, en cuanto su corazón es movido por el Espíritu Santo a creer en Dios, a amarlo y a arrepentirse de sus pecados. Y esto se llama precisamente bautismo de penitencia» (3, 66, 11)³⁹.

³⁶Cf. B. HÄRING, *La legge di Cristo*, Brescia 1963, III, 55.

³⁷ Cf. D. PRÜMER, *Vademecum theologiae moralis*, Friburgo 1921, n. 474, 272: «*Effectus martyrii sunt a) remissio omnis culpae et poenae, est enim martyrium actus perfectissimae caritatis; b) aureola martyrum, quae est privilegiatum quoddam praemium respondens privilegiatae victoriae*».

³⁸ Cf. J. AERTNYS-C. DAMEN, *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio*, Torino 1932¹², t. 2, 34 ss., nn. 44-45.

³⁹ Un texto semejante sobre los niños asesinados por Herodes: «de los mártires se dice: *lavaron sus mantos en la sangre del Cordero* (Ap 7,14) y por eso los niños aunque no tenían libre arbitrio, si murieron por Cristo, se salvaron porque fueron bautizados en su sangre» (*In 4S* d. 4, q. 3, a. 3, qc. 3 ad 1).

«De ningún pecado se puede dar la remisión, si no es en virtud de la pasión de Cristo, pues, como dice el Apóstol, *sin efusión de sangre no hay remisión* (Heb 9,22). De allí que el movimiento de la voluntad humana no bastaría para la remisión de la culpa, sin la fe en la pasión de Cristo y sin el propósito de participar en ella» (3, 69, 1 ad 2). «Mediante el bautismo... uno se incorpora a la pasión y a la muerte de Cristo, según las palabras de San Pablo: *Si hemos muerto con Cristo, tenemos fe que también viviremos con Él* (Ro 6,8). De esto se sigue que a cada bautizado se le comunica la pasión de Cristo como remedio, como si él mismo hubiese sufrido y muerto. Ahora bien, la pasión de Cristo... es satisfacción plena por todos los pecados de todos los hombres. Por eso quien se bautiza es liberado del débito de la pena que le corresponde por sus pecados, como si él mismo hubiese plenamente satisfecho por todos sus pecados» (3, 69, 2)⁴⁰.

Si una persona muere inmediatamente después de haber recibido el bautismo no tiene necesidad de ser purificada, sino que estando del todo limpia, inmediatamente vuela al cielo: «pero quienes después del bautismo continúan viviendo en esta vida mortal, no pueden subir inmediatamente a tal grado de perfección que no experimenten movimientos desordenados de la sensualidad según los afectos terrenos. Por eso es necesario que se laven los pies» –Tomás está comentando el texto de la Última Cena (cf. Jn 13,1-11)– «o con el martirio, que es un bautismo de sangre, o con la penitencia que es un bautismo de fuego, para que puedan volar al cielo» (In Jn c. 13, lc. 2, n. 1765).

«La efusión de la propia sangre por Cristo y la obra interior del Espíritu Santo son llamadas bautismo... en cuanto producen el efecto del bautismo del agua. Ahora bien, el bautismo de agua debe su eficacia a la

⁴⁰ En el bautismo el hombre es incorporado a la pasión de Cristo que fue plenamente satisfactoria por todos los pecados del mundo, de allí que no sea necesario que se agregue alguna penitencia satisfactoria a quien se bautiza; de lo contrario se haría injuria a la pasión de Cristo, como si no hubiese sido suficiente (cf. STh 3, 68, 5). La satisfacción de la pasión fue plenamente suficiente por la grandeza de su caridad, la dignidad de su vida que ofreció como precio, y la universalidad y magnitud de los dolores voluntariamente soportados (cf. 3, 48, 2). Cristo no ofreció dinero por nosotros, sino lo que es máximo: Él mismo (cf. 3, 48, 4: «sed dando id quod fuit maximum, seipsum, pro nobis»; 3, 49, 3: «passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis»).

pasión de Cristo y a la acción del Espíritu Santo... Y estas dos causas obran en cualquiera de los tres bautismos, pero de manera más excelente en el bautismo de sangre. En efecto, la pasión de Cristo obra en el bautismo de agua mediante una representación figurativa; en el bautismo de fuego o de penitencia mediante ciertos afectos; pero en el bautismo de sangre mediante la imitación del hecho. De modo semejante, también la fuerza del Espíritu Santo, en el bautismo de agua obra de modo latente; en el bautismo de penitencia a través de la conmoción del corazón; mientras que en el bautismo de sangre mediante la más ferviente expresión de amor y del fervor del afecto, según las palabras del Señor: *ninguno tiene caridad más grande que aquel que da la vida por sus amigos* (Jn 15,13)» (3, 66, 12)⁴¹. Y también: «el bautismo de sangre tiene eficacia por la pasión de Cristo, a la cual conforma más expresamente que el bautismo de agua» (In 4S d. 4, q. 3, a. 3, qc. 4 ad 1)⁴².

III. 2. La octava bienaventuranza

En el sermón montano Jesús enseña: *bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia* (5,10), y comenta el Aquinate: «la persecución misma no

⁴¹ En una obra precedente, el Aquinate, siguiendo a San Agustín, compara el bautismo de agua y el de sangre: «Agustín, comparando estos tipos de bautismo dice: el bautizado confiesa su fe ante el sacerdote, el mártir ante el perseguidor; aquél después de la profesión es rociado con agua, éste con la sangre; aquél con la imposición de las manos del pontífice recibe el Espíritu Santo, éste se convierte en templo del Espíritu Santo» (In 4S d. 4, q. 3, a. 3, qc. 4). Las penas sufridas voluntariamente durante esta vida purifican más que las penas purificadoras después de la muerte: «la pena en esta vida, voluntariamente aceptada purga más que las penas infligidas después de la muerte, como es evidente en los mártires» (In 4S d. 47, q. 2, a. 3, qc 2 ad 5).

⁴² «Baptismus sanguinis efficaciam habet a passione Christi, cui expressius conformatur quam baptismus aquae» (In 4S d. 4, q. 3, a. 3, qc. 4 ad 1). Santo Tomás habla en diversas obras de esta conformación del mártir a la pasión de Cristo: «el mártir se conforma a la muerte de Cristo por la pasión exterior, mientras quien se duele de sus pecados por una pasión interior» (In Heb c. 6, lc. 1); «... la pasión de Cristo debe ser imitada. Los mártires la imitan en modo especial, corporalmente» (In Mt c. 16, lc. 3); «nadie nos puede liberar sino Cristo, quien es el único inmune de aquella condenación, así, a Él nos incorporamos como los miembros del cuerpo a su cabeza. Y esto se puede realizar de triple manera. *Primero* por la recepción del bautismo... (Ga 3, 27). *Segundo* por la efusión de la sangre por Cristo; pues por esto también alguien se conforma a la pasión de Cristo... como se dice de los mártires en Ap 7, 14, *lavaron sus mantos en la sangre del Cordero*. *Tercero* por la fe y la dilección» (Quodl 6, 3, 1).

los convierte en bienaventurados, sino más bien la causa de ella, por eso agrega: *por causa de la justicia*. Así escribe Pedro: *si debéis padecer por la justicia, ¡felices vosotros! No les tengáis ningún miedo ni turbéis. Al contrario dad culto al Señor, Cristo, en vuestros corazones* (1Pd 3,14)» (In Mt 5, 10 a)⁴³. En la explicación al versículo siguiente precisa el sentido de las palabras de Cristo *alegraos y exultad*: «no se debe gozar de las tribulaciones sino de la esperanza que se tiene en tolerarlas, como quien bebe una medicina no se goza por lo amargo de la misma, sino por la esperanza de alcanzar la salud...». Mientras el deleite proviene de la unión con la realidad amada y conveniente, el gozo se da «no solo en la unión sino también en el conocimiento de ella... así se gozaba el bienaventurado Lorenzo sobre la parrilla» (In Mt 5, 11)⁴⁴. Santo Tomás recuerda tres opiniones sobre la recompensa de las bienaventuranzas: la de S. Ambrosio, para quien todos los premios corresponden a la vida futura (cf. PL 15, 1738); la postura de Agustín que habla del premio de la bienaventuranza aquí en la tierra (cf. PL 34, 1235), y la de San Juan Crisóstomo (cf. PG 57, 223), que señala como premio para algunos la felicidad presente, para otros la bienaventuranza futura (cf. 1-2, 69, 2). De cualquier manera conviene recordar que, para el Aquinate, cualquier acto intenso de virtud produce una cierta plenitud de gozo que se llama bienaventuranza: «la bienaventuranza es el fin último de la vida humana. Ahora bien, por la esperanza que uno tiene de alcanzar la bienaventuranza, se puede decir que ya ha conseguido el fin: en efecto, como dice el Filósofo, *los niños se dicen felices por la esperanza* (Ethic. I, 9, 10, 1100 a 3); y el Apóstol: *en esperanza hemos sido salvados* (Ro 8, 24). Ahora bien, la esperanza de alcan-

⁴³ Se trata de un texto aún inédito de la ed. León.: «Ipsa autem persecutio non facit beatum, sed eius causa: unde dicit propter iustitiam; *I Pet.* III, 14: *si quid patimini propter iustitiam, beati*» (Mt 5, 10 a). Sobre el martirio como octava bienaventuranza, ver: S. Pinckaers (1925-2008), *La spiritualité du martyre*, Versailles 2000; P. Mahaney Clark, *Servais Pinckaers's Retrieval of Martyrdom as the Culmination of the Christian Life*, en *Josephinum Journal of Theology*, 17/2 (2010), 1-27.

⁴⁴ «... grande será vuestra recompensa en el cielo, por eso escribía el Apóstol: *estaremos siempre con el Señor* (1Tés 4, 16). San Agustín comenta: en esto que dice *cielo*, designa el objeto y la substancia de la bienaventuranza que no consistirá en realidades corporales sino espirituales, a saber en la fruición de Dios; y a estos bienes espirituales se los designa como *cielos* por la solidez y firmeza de los mismos. Y agrega que será *copiosa* (grande), por la sobre-abundancia del premio de los apóstoles, *Lc* 6, 38: *una buena medida*; *Gn* 15, 1: *Yo, tu Dios, seré tu recompensa*» (In Mt 5, v. 11).

zar el fin nace del hecho de que uno camina como conviene y se acerca a él, y esto sucede mediante cualquier acto. Pero, al fin de la bienaventuranza nos encaminamos y nos acercamos por los actos de las virtudes; y especialmente con los actos de los dones si hablamos de la bienaventuranza eterna, para lo cual no es suficiente la razón, a la cual conduce el Espíritu Santo, a cuyo comando e inspiración estamos predispuestos para seguirlo mediante los dones. Por eso las bienaventuranzas se diferencian de las virtudes y de los dones, no como hábitos distintos, sino como los actos se distinguen de los hábitos» (1-2, 69, 1)⁴⁵.

En su comentario a San Mateo escribe el Aquinate: «en estas bienaventuranzas, dos cosas hace el evangelista. En primer lugar pone las bienaventuranzas mismas; en segundo lugar la manifestación de las bienaventuranzas al decir: *bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, pues de ellos es el reino de los cielos*; esto es declarativo de todas las virtudes. En efecto, la virtud obra tres cosas: se aleja del mal, obra y hace el bien, y dispone a lo que es óptimo... a la visión de Dios y a la dilección» (In Mt c. 5, lc. 2). «Seguidamente pone la octava bienaventuranza, que designa la perfección de todas las precedentes, en efecto el hombre es perfecto en todas estas cosas, cuando ninguna de ellas abandona a causa de las tribulaciones; como lo enseña el Sirácida: *el horno prueba los vasos del alfarero, y la prueba de la tribulación a los hombres justos* (27,6). Por eso dice *bienaventurados quienes padecen persecución, etc...*» (In Mt c. 5, lc. 2). Cuando el hombre obra lo que es óptimo, alcanza una cierta felicidad. «En la octava bienaventuranza que corresponde a los mártires, es decir *bienaventurados los perseguidos*, se perfeccionan todas las otras bienaventuranzas. Por eso la Iglesia, al conmemorar los santos, pone los mártires antes que los doctores y las vírgenes» (Suppl. 96,12).

III. 3. La pequeña corona

El mártir es introducido inmediatamente en la vida eterna. En su comentario a San Mateo recuerda el Aquinate: «Tres son los tipos de hombres que vuelan inmediatamente al cielo después de la muerte: los bautizados,

⁴⁴ Incluso en el orden natural, como señala Aristóteles, la virtud permite al hombre alcanzar la felicidad: «las virtudes son precisamente aquellas cualidades cuya posesión permite a un individuo adquirir la *eudaimonia* [bienaventuranza, felicidad, progreso], y la falta de la cual frustra el movimiento hacia tal *telos* (fin)» (A. Mac Intyre, *After virtue. A study in moral theory*, GB 1985, 148; tr. it. Roma 2007, 190).

los mártires, y por eso en los Hechos, durante la lapidación, Esteban confiesa: *contemplo los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está a la derecha de Dios* (7,56); y quienes han completado su penitencia, como se afirma de san Pedro, que mientras oraba vió los cielos abiertos (Atti 10,19)» (In Mt c. 3, lc. 2)⁴⁶.

Además de la visión de Dios, la posesión de Dios (el Bien infinito y la Fuente de todos los bienes) y la fruición, que es efecto de la caridad consumada, existen también otras cualidades especiales que perfeccionan a algunos de los santos. Estas cualidades especiales fueron merecidas por la práctica de ciertas virtudes ejercitadas en grado heroico, que han dado a algunas personas una victoria especial. Estas cualidades se las llama *aureolas*, distintas de la corona de oro (*aurea*) que consiste en la gloria esencial común a todos los santos coronados en el cielo⁴⁷. «Al combate seguido por una victoria se le debe una corona, según las palabras de S. Pablo: *no será coronado, si no ha competido según el reglamento* (2Tim 2,5). De allí que, donde se encuentra un aspecto particular de lucha debe haber también una corona especial. Ahora bien, en ciertas obras buenas se encuentra una particular lucha. A ellas se debe pues una corona distinta de las otras. Y es esta la que propiamente se llama aureola» (Suppl. 96, 1, sed vs. 2).

En su comentario a uno de los textos paulinos mencionados más arriba, el Angélico explica: «después de haber combatido y después de haber terminado mi carrera, no me queda otra cosa que ser coronado. Se dice *corona de justicia* aquella que Dios concede por su justicia». Es sabido que en los comentarios a las Cartas paulinas, se transparenta lo ocurrido en el aula académica. En aquel tiempo los alumnos pedían al maestro alguna aclaración o presentaban alguna objeción a lo enseñado. El maestro debía responder. Objeción del alumno: «Por el contrario (*sed contra*): la vida eter-

⁴⁶ Textos semejantes: «el Reino de los cielos se promete a los pobres en esperanza, pues no vuelan inmediatamente, mientras que a los mártires en la realidad porque allí vuelan inmediatamente» (In Mt c. 5, ined. v. 10); «en los mártires, quienes vuelan al instante» (In 4S d. 16, q. 2, a. 1, qc. 1 ob. 3); «los mártires, en los cuales se realiza la separación de las almas de sus cuerpos, mientras sus cuerpos por el nombre de Cristo sufren la aflicción y son pisoteados por la persecución, despedazados permanecen en la tierra, mientras que las almas vuelan a la quietud en los cielos» (In Sal 8, lc.1).

⁴⁷ Cf. R. MARIN, *Teología de la salvación*, Madrid 1965, nn. 354-358, 485 ss.

na es dada por la gracia como afirma Ro 6,23: *la vida eterna es gracia de Dios*, y en el c. 8, 18: *estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros*». Respuesta a la objeción: «Respondo. Conviene decir que es dada a ti por la gracia en cuanto a la raíz del merecer, pero por justicia en cuanto al acto que procede de la voluntad». Agrega seguidamente otro modo posible de interpretar el texto: «o bien se llama *corona de justicia* la que es dada por justicia, ya que viene dada a los justos por sus obras justas».

Continúa el comentario: «Esta corona es doble: una principal, y otra secundaria. La primera es el premio esencial que no es otro que el gozo de la verdad; según las palabras del profeta: *en aquel día será Yahve Sebaot corona de gala, diadema de adorno para el resto de su pueblo* (Is 28,5). Pues Dios es nuestra corona. Existe una segunda corona que se debe a obras especiales, y esta es la aureola, y una de ellas se debe a los mártires. Más arriba se dijo (2Tim 2,5) *no recibe la corona sino quien ha luchado de acuerdo al reglamento*. Por eso dice *he combatido el buen combate*. Otra aureola corresponde a las vírgenes, según el libro de la Sabiduría: *en la eternidad, ceñida de una corona, celebra su triunfo porque venció en la lucha por premios incorruptibles* (4,2). Por eso dice el Apóstol: *he completado mi carrera...* La tercer aureola es la de los doctores... y por eso escribe: *he conservado la fe*» (In 2Tim 4, lc. 2, n. 151).

Los textos en los cuales santo Tomás desarrolla esta temática se encuentran en el Comentario a las *Sentencias*⁴⁸, especialmente en el Libro IV, que después de la muerte del santo fue publicado como *Suplemento* de la *Suma Teológica*. En parte del Libro II estudia el tema de los actos humanos buenos y malos. Allí encontramos una primera referencia a las aureolas.

⁴⁸ «Reproduce la enseñanza de los años 1254-1256... Santo Tomás, en el prólogo al comentario, reúne la temática de los cuatros libros: 1) *De Deo et de Trinitate*; 2) *De creatio-ne*; 3) *De mysterio Incarnationis ac de eius beneficiis*; 4) *De sacramentis et de gloria resurrectionis*. El comentario, propiamente, después de un breve compendio del texto, se reduce a una serie de cuestiones grandes y pequeñas que reflejan la atmósfera particular de su tiempo, con cuestiones dentro de las cuestiones, pero una lectura de la obra no será en vano pues ya aparece la fuerza del genio. Según nuestro modesto punto de vista, ningún sincero tomista se puede sustraer a su lectura: todos lograrán una gran ventaja, y también para medir los progresos ulteriores de estilo y de doctrina de este excelente autor que inició mucho más allá de cuanto logran terminar los mediocres» (C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso*, Milano 1997, 48-49).

«El acto es ordenado al premio esencial cuya bondad primera proviene de la voluntad, en cuanto se cumple libremente y por amor; de este modo el acto externo no agrega nada al premio esencial, en efecto quien tiene la voluntad perfecta para hacer un cierto bien merece tanto cuanto merecería si lo realizase; y si hace un solo acto es como si hiciese muchos, si la voluntad permanece igualmente perfecta. En cambio, el premio accidental es ordenado por la bondad que se encuentra en el acto externo en sí mismo, y así el acto externo agrega algo al premio accidental, por ejemplo el mártir en cuanto padece exteriormente adquiere una victoria sobre los adversarios de la fe, y en base a esto se le debe una aureola...» (In 2S d. 40, q. 1, a. 3 c).

«El premio esencial del hombre, que es su bienaventuranza, consiste en la unión perfecta del alma con Dios, en cuanto es admitida a la fruición perfecta con la visión y el amor. Este premio, metafóricamente se llama corona, o bien corona de oro (*aurea*); ya sea en razón del mérito que es conquistado por un combate, pues *milicia es la vida del hombre sobre la tierra* (Job 7,1); ya sea por motivo del premio mediante el cual el hombre es hecho partícipe en cierto modo de la divinidad, y por eso también del poder real, según las palabras del *Apocalipsis*: *has hecho de ellos para nuestro Dios un Reino de sacerdotes* (5,10); la corona es, en efecto, símbolo del poder real. Por eso el premio que se agrega al esencial tiene también aspecto de corona. Además la corona implica una cierta perfección, en razón de su forma circular, y en eso conviene con la perfección de los bienaventurados. Pero cuando algo se agrega no puede ser sino menor, de allí que el premio sobre-agregado se llama *aureola*».

Al premio esencial que se llama corona se pueden hacer dos tipos de agregados. De un modo, en base a la condición de la naturaleza de aquel que es premiado: y así a la bienaventuranza del alma se le agrega la gloria del cuerpo. De allí que a la gloria del cuerpo a veces se la llama aureola, en efecto, explicando el texto del Éxodo: *harás otra corona de oro más pequeña (aureolam)* (25,25), la Glosa afirma (*Glossa ord.* I, 178 B)), que «al fin se agregará una pequeña corona de oro (*aureola*), pues en la Escritura se lee que a ellos está reservada una gloria más sublime en la reasunción de sus cuerpos» (BEDA, *De Tabernaculo*, l. 1, c. 6; PL 91, 410). Pero ahora no estamos hablando de este tipo de aureola.

De un segundo modo, el agregado viene en base al valor de las obras meritorias. Las cuales tienen razón de mérito por dos cosas, por las cuales tienen también razón de bondad: es decir de la raíz de la caridad, que se refiere al fin último, y así se le debe el premio esencial, o sea el alcanzar el fin, y esta es la corona de oro (*aurea*); y la bondad que proviene del tipo mismo de acto, que es digno de cierta alabanza en cuanto posee las debidas circunstancias, y también del hábito del cual emana, y de su fin próximo: y así, se le debe un cierto premio accidental que se llama pequeña corona de oro (*aureola*). Y es en este sentido que aquí hablamos de aureola. Por tanto hay que decir que la aureola expresa algo que se agrega a la corona, a saber una cierta gloria por haber realizado las obras, que tienen razón de victoria excelente, que es otro gozo distinto del gozo causado por la unión con Dios, gozo que se llama corona» (In 4S d. 49 q. 5 a. 1).

«Propiamente la aureola está en la mente, pues consiste en el gozo de las obras a las cuales le corresponde la aureola. Sin embargo, así como del gozo del premio esencial que es la corona aurea, redunda una cierta belleza en el cuerpo, que es la gloria del cuerpo; así también del gozo de la aureola resulta en el cuerpo una cierta belleza, y así la aureola principalmente está en la mente, aunque por cierta redundancia resplandece también en el cuerpo» (Supp. 96, 10; In 4S d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3 c).

Un cierto fundamento de esta distinción lo encontramos en la Sagrada Escritura, donde, como hemos visto en el texto del Aquinate, se habla de pequeñas coronas de oro (*aureolas*) agregadas a otra corona de oro (*aurea*) más grande y principal. En su sentido literal los textos se refieren: al tabernáculo del pueblo israelita (cf. Ex 25, 23-25; 30, 3; 37,27), o a la gloria de Cristo (cf. Ap 14,14). Los padres dieron a los textos una interpretación *anagógica*⁴⁹ aplicándolas a los elegidos del cielo. La Escritura presenta a quienes han «*lavado sus vestidos en la sangre del Cordero*», con palmas en las manos, revestidos de una túnica blanca inmaculada (cf. Ap 7, 9-14), las palmas indican el premio obtenido por una lucha o una competencia, de la cual se ha salido vencedor.

⁴⁹ Cf. *STh* 1, 1, 10: «*ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant... significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus*». Vedi anche: *In 1S* prol. a. 5; *In 4S* d. 21, q. 1, a.2, qca. 1 ad 3; *In Gal* c. 4, lc. 7; *De Pot* q. 4, a. 1; *Quodl* 7, 6, 1-3; *Quodl* 3, 14, 1.

El Aquinate explica el modo propio de la victoria del mártir: «Así como hay una lucha del espíritu contra las pasiones interiores, así también hay una lucha contra los padecimientos provocados desde el exterior. Por eso a la victoria perfectísima con la cual se triunfa de las concupiscencias de la carne, es decir la virginidad, se le debe una corona especial que se llama aureola, así también a la perfectísima victoria que se tiene contra los ataques exteriores, se debe una aureola. Ahora bien, la victoria sobre los padecimientos exteriores se considera perfectísima por dos cosas. Primera, por la magnitud de los padecimientos. Entre todos los padecimientos exteriores que pueden ser inferidos, el lugar principal lo ocupa la muerte, así como en las pasiones interiores son los ataques de los placeres venéreos. De allí, quien obtiene una victoria sobre la muerte y sobre los suplicios ordenados a la muerte, vence de modo perfectísimo. La perfección de la victoria en segundo lugar, proviene de la causa (motivo) del combate, así cuando, por ejemplo, se lucha por una causa honestísima, como es el mismo Cristo. Ahora bien, estas dos cosas se encuentran en el martirio: la muerte aceptada por Cristo: en efecto *no es la pena sufrida lo que hace a uno mártir, sino la causa de la misma*. Por eso al martirio se le debe la aureola como también a la virginidad» (Suppl. 96, 6; In 4S d. 49, q. 5, a. 3, qc. 2 c).

Más adelante precisa el tipo de lucha en la cual vence el mártir: «un cierto premio privilegiado corresponde a una victoria privilegiada...En la lucha contra el mundo, la victoria más hermosa es la de soportar la persecución hasta la muerte, por eso a los mártires que obtienen la victoria en tal combate, les corresponde la segunda aureola» (Suppl. 96, 11; d. 49, q. 5, a. 5 qc. 1 c). Corresponde la victoria al mejor acto del apetito irascible: «el mejor acto del apetito irascible es el de superar incluso la muerte por Cristo, y a este acto se le debe la aureola de los mártires» (Suppl. 96, 11; d. 49, q. 5, a. 5 qc. 1 c). Victoria también sobre las dificultades que provienen de la misma lucha: «la lucha de los mártires es más dura en sí misma y más dolorosa» (Suppl. 96, 12; d. 49, q. 5, a. 5 qc. 2 c).

En respuesta a una objeción, Tomás precisa que el premio no se debe a la gravedad de los asaltos exteriores, sino al hecho que, en ocasión de esta lucha, la voluntad del mártir está más firmemente adherida a Cristo: «Al martirio no se le debe un premio en cuanto es infligido desde el exterior, sino en cuanto se lo sufre voluntariamente; pues no podemos merecer si no con los actos que nos son propios. Mientras más difícil es lo sufrido

voluntariamente, más repugnante a la voluntad. La voluntad de quien sufre por Cristo se muestra tanto más perfectamente fija en Cristo, y por eso se le debe un premio más excelente» (Suppl. 96, 6 ad 2; q. 5, a. 3, qc. 2 ad 2)⁵⁰.

Esta aureola se debe al mártir porque en esta lucha busca a Cristo como fin: «Causa suficiente para el martirio no es sólo la confesión de la fe, sino de cualquier otra virtud no política, sino infusa, que tenga a Cristo como fin» (Suppl. 96, 6 ad 9)⁵¹. La aureola no es otra cosa sino «el gozo de la conformidad con Cristo» (Suppl. 96, 8 sc. 1)⁵². Al mártir le corresponde la corona «en aquello en lo cual más noblemente se conforma a Cristo». Cristo «fue mártir en cuanto sufrió la persecución del mundo... Por eso los mártires... tienen con Él la conformidad más perfecta, y así se les debe una pequeña corona de oro» (Suppl. 96, 11; d. 49, q. 5, a. 5, qc. 1 c).

IV. Dios y el mártir

El mártir es aquel que practica en el modo más intenso la fortaleza, la paciencia, la fe, la caridad, hasta donar su vida por Cristo. Pero ¿por qué él precisamente es quien debe sufrir el mal, el dolor, la muerte, si es el más digno de vivir, el más «hombre» entre los hombres? Después de haber visto brevemente los textos sobre el sujeto, la materia, la causa y los efectos

⁵⁰ Se debe la corona en cuanto *posee una cierta perfección* (ad 1); el acto del martirio posee máxima dificultad que debe ser superada: «la aureola se debe a la dificultad que está en el combate mismo del mártir» (ad 3). Por eso al mártir le corresponde una corona más excelente que la debida a las vírgenes y a los doctores: «esa preeminencia se ve por el combate, y es más esencial a la aureola: pues la aureola según su propia razón corresponde a la victoria y al combate. La dificultad del combate que proviene de parte del mismo combate es más ardua que la proveniente de nosotros mismos, en cuanto nos es más cercana. Y por eso, hablando simpliciter, la aureola de los mártires, entre todas, es la mejor; por eso se dice en el comentario a Mt 5, que por la octava bienaventuranza, que corresponde a los mártires, es decir: *bienaventurados los que padecen persecución*, etc. se perfeccionan todas las otras. Por eso en la Iglesia la conmemoración de los santos mártires precede a la de los doctores y de las vírgenes» (In 4S d. 49, q. 5, a. 3, qc. 2 c).

⁵¹ «Causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus, non política, sed infusa, quae finem habeat Christum» (In 4S d. 49, q. 5, a. 3, qc. 2 ad 9).

⁵² «Aureola est gaudium de conformitate ad Christum» (In 4S d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1, sc 1).

del martirio, será conveniente detenernos un momento para considerar los bienes que Dios concede a los mártires que sufren un mal tan grande.

IV. 1. El mal y la providencia del Padre

San Agustín afirmaba que la fortaleza es un «*testigo irrefutable*» de la existencia del mal en el mundo (cf. De civ. Dei, 19, 4). Y comenta J. Pieper: «este fundamento real, sin el cual ni la fortaleza, ni la templanza podrían ser consideradas virtud, en su significado pleno, es la realidad metafísica de la existencia del mal; del mal en el mundo humano y en el mundo diabólico; del mal en la doble forma de culpa y de pena, es decir del mal que nosotros hacemos y del mal que padecemos» (Fortaleza, 15). La fuerza del mal se manifiesta en su terribilidad. «La lucha contra esta fuerza terrible –resistiendo y atacando– es el oficio propio de la fortaleza» (Fortaleza, 17).

Uno de los problemas para admitir la existencia de Dios es precisamente la existencia del mal, el dolor de los buenos, la prosperidad de los malos... Escuchemos a un estudioso de Santo Tomás, quien después de haber explicado las 5 vías para demostrar, a partir de las creaturas, la existencia de Dios (cf. Sab 13, 1-5; Ro 1, 19-20), recuerda: «Queda aún, por cierto, el *problema del mal*: pero en el plano existencial se resuelve, con método riguroso, solo después y no antes del problema de la existencia de Dios. En efecto lo que a nosotros puede aparecer como un mal, puede ser o puede convertirse, gracias al esfuerzo de la libertad, en un bien o en una ocasión de recibir un bien de orden superior, según el plan de la Providencia, según lo advierten San Agustín y Santo Tomás. Es claro que la primera respuesta al problema del mal se da antes de la historia, ella se fundamenta en la finitud de la creatura y de la libertad por una parte, y en la caída original de esta libertad; así la respuesta última queda fuera de la historia, en la redención ultraterrena del mal. Así también el discurso sobre el mal puede ser iniciado por la razón, pero exige ser continuado por la Revelación (pecado original, encarnación, gracia de Cristo). El problema del mal se sitúa dentro del plan de la Providencia que abraza no sólo el mal en el mundo físico sino también y sobre todo en la historia humana»⁵³.

Quizás pueda iluminar mucho un texto simple del Aquinate, escrito hacia el fin de su vida: «Entre todas las verdades que los fieles deben creer

⁵³ C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, (EDIVI en preparación: 147-148).

ésta es la primera, que hay un solo Dios. Póngase atención en qué cosa significa este nombre *Dios*: el cual realmente no es otro que el gobernador y proveedor de todas las cosas. Por tanto, cree que Dios existe, aquel que cree que todas las cosas de este mundo son gobernadas y están bajo su providencia. En cambio, quien cree que todas las cosas provienen de la casualidad, no cree que exista un Dios. Pero no hay uno tan tonto que no crea que las cosas naturales estén gobernadas, provistas y dispuestas; dado que ellas proceden con un cierto orden y en tiempos prefijados. Vemos en efecto que el sol, la luna y las estrellas y las demás cosas naturales observan todas un determinado recorrido; lo que no sucedería si proveniesen de la casualidad: por eso, si existiese alguno que no creyese que hay Dios, sería un estúpido: *dice el necio en su corazón: no hay Dios* (Sl 13, 1)» (In Symb a. 1).

Enumera después las objeciones que algunos presentan contra la providencia de Dios: «Hay algunos, que aún admitiendo que Dios gobierna y dispone las cosas naturales, no creen sin embargo que Dios provea las acciones humanas, los cuales, creen que los actos humanos no estén dispuestos por Dios. La razón de esto proviene del hecho de que ellos ven que en este mundo los buenos son afligidos y los malos prosperan, lo cual parece excluir la providencia divina respecto de los hombres, por eso Job se refiere a ellos de este modo: *«¿Qué sabe Dios? ¿Discierne acaso a través del nublado? Un velo opaco son las nubes para Él, y anda por el contorno de los cielos y no tiene cuidado de nuestras cosas»* (Job 22,13-14) (In Symb a. 1). La respuesta es categórica: “Pensar así es muy estúpido. En efecto, a estos les pasa lo mismo que aquel que, ignorando el arte de la medicina y viendo al médico que a un enfermo le prescribe agua, al otro vino –siguiendo en esto el arte de la medicina–, pensase que eso lo hace por casualidad, ignorando el arte de la medicina, que obra de esa manera por un justo motivo por el cual a uno prescribe el vino, al otro agua. Así hace Dios. En efecto, por justa causa y con su providencia dispone las cosas necesarias para los hombres; y así aflige algunos buenos, y deja prosperar algunos malos. Por lo cual, quien crea que esto sucede por casualidad es considerado un ignorante, pues esto no sucede sino porque ignora la causa y el arte de la disposición divina: *«para mostrarte los arcanos de la Sabiduría y la variedad de su ley»* (Job 11, 6). Y por eso se debe también creer firmemente que Dios gobierna y dispone no sólo las cosas naturales, sino también los actos humanos. Y dicen: *Yahve no lo ve, el Dios de Jacob no se da cuenta. ¡Comprended estúpidos del pueblo! Insensatos ¿cuándo vais a*

ser cuerdos? El que plantó la oreja ¿no va a oír? El que formó los ojos ¿no va a ver? (Sl 93, 7-9)... *Yahve conoce los pensamientos de los hombres* (v. 10). Él, en efecto, ve todo, aún los pensamientos y secretos de la voluntad. Y por esto se impone especialmente a los hombres la necesidad de obrar bien, pues todas las cosas que piensan y hacen son manifiestas a Dios. Dice el Apóstol: “*todas las cosas están desnudas y descubiertas a sus ojos*” (He 4, 13)» (In Symb a. 1).

«Todas las cosas, no solo consideradas en general sino también individualmente, están sujetas a la divina providencia» —afirma el Aquinate en la Suma— «... tanto se extiende el orden de los efectos al fin, cuanto se extiende la causalidad del agente primero. Si, en efecto, en el obrar de cualquier agente sucede alguna cosa que esté fuera del orden al fin, el motivo de éste es que tal efecto deriva de otra causa extraña a la intención del agente. Ahora bien, la causalidad de Dios, el cual es el agente primero, se extiende a todos los seres, no solo en cuanto a los principios de la especie, sino también en cuanto a los principios individuales, ya sea de las cosas corruptibles, ya sea de las incorruptibles. Por eso es necesario que todo lo que de cualquier modo tiene ser, esté por Dios ordenado a su fin, según lo que dice el Apóstol: *lo que viene de Dios, está ordenado* (Ro 13,1). Pero como la providencia no es otra cosa que la razón del orden de las cosas hacia su fin... es necesario que todas las cosas estén sujetas a la divina providencia en la medida en que participan del ser» (STh 1, 22, 2). Comenta C. Fabro: «debe también quedar claro que la divina providencia alcanza inmediatamente cada ser en su propia singularidad individual y cuida de cada uno de modo inmediato, pues el intelecto divino contiene la medida primera de cada cosa hasta los más mínimos detalles... Pero Santo Tomás agrega que la providencia divina deja intacta la naturaleza propia de las cosas mismas, ya sea en cuanto a la ejecución del plano divino natural y sobrenatural Dios no quita el orden de la subordinación ontológica de las causas, sino más bien se sirve de ellas como de instrumento en la ejecución del plano divino, ya sea especialmente en cuanto la creatura espiritual no encuentra de parte de la providencia ningún obstáculo al ejercicio de su libertad, sino que es tarea propia de la divina providencia establecer no solo la realización

de los eventos, sino también el modo en que acaecen, necesario para las causas necesarias, y libre para las causas libres»⁵⁴.

En su comentario al Evangelio de San Juan, el Aquinate cita las palabras de San Agustín: «Dios es tan bueno, que no permitiría que ocurriesen males, si no fuese tan poderoso de sacar un bien de cualquier mal» (PL 40, 236), y luego agrega: «Y es por eso que permite los pecados con la intención de sacar algún bien, como permite la crueldad de los tiranos, para coronar a sus mártires» (In Jn c. 9, lc. 1)⁵⁵.

⁵⁴ C. FABRO, *Provvidenza*, en EncCatt. X, col. 221-222. La única dificultad real contra la existencia de la providencia es la presencia del mal. Esta dificultad «no se elimina, ni refiriendo el mal a un principio subsistente por sí (como en el dualismo gnóstico y maniqueo) ni siquiera reduciéndolo a un momento necesario de la evolución del Todo (la *negación* de la dialéctica hegeliana). La única solución del problema del mal es la de la teología» (220).

⁵⁵ Textos similares: «los males que se producen son accidentalmente causa del bien; como se evidencia en la persecución del tirano que no daña la paciencia del mártir, sino que sólo destroza el cuerpo que es materia de la paciencia; y a tal tipo de causa se la llama ocasión» (In 1S d. 46, a. 2, ad 4); «en esto aparecen los signos excelentes de la altísima piedad de Dios. Y primero en esto, en que tanto ama al género humano, que a veces permite que algunas tribulaciones toquen a sus elegidos, para que provenga de ello algún bien para el género humano. Por eso permite que sean afligidos los apóstoles, los profetas y los santos mártires (Os 6, 5; 2 Cor 1, 6)... Pero lo que es más admirable aún, permite que algún santo caiga alguna vez en pecado para nuestra instrucción: ¿para qué permitió que algunos varones santos y justos pecasen (como David que fue adúltero y homicida) sino para que instruidos por esto seamos más cautos y humildes? *para que quien piense estar de pie, cuide de no caer; y quien cae se apresure a levantarse*» (In Jn c. 20, lc. 5, n. 2547); «accidentalmente cuando aquello que se hace con mala intención por parte del agente produzca algún bien en quien lo padece, como de la persecución de los tiranos se sigue el bien de la paciencia en los mártires. Los bienes hay que hacerlos, ya que es útil que se produzcan para que se siga lo que por sí es oportuno; pero como dice Agustín, porque Dios es tan bueno que no dejaría que sea cometido algún mal sin que de él no saque algún bien, y por eso, se puede decir accidentalmente que es oportuno que se realicen males; no porque por sí quien obra el mal comete un mal y peca, sino en cuanto se sigue alguna utilidad en otros que o lo soportan pacientemente o por eso se afirman en el amor de Dios» (In 1Cor c. 11, ined. vers. 19); «de este mismo bien, que tales defectos se produzcan en las cosas, sea permitido por Dios, ya sea que convenga al orden del universo, en lo cual consiste el bien del universo, de modo que los efectos se sigan según la condición de sus causas, ya sea que del mal de uno se produzca el bien de otro, como sucede en las cosas naturales que la corrupción de uno es la generación de otro, y en lo moral de la persecución del tirano se siga la paciencia del justo, de

IV. 2. Configuración con Cristo, participación de su plenitud

Existe en el mártir una especial configuración con Cristo en su pasión⁵⁶. «En la aceptación del martirio, el creyente alcanza la perfecta imitación de Cristo»⁵⁷. Hemos visto, al hablar del perdón de los pecados y de las aureolas, la especial configuración del mártir con Cristo, que lo hace participar también de su triunfo. Tratando del gozo especial (*aureola*), algunos la querían atribuir a Cristo «en cuanto en Él se dio la lucha y la victoria» (Suppl. 96, 8; d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1 c). Por su parte el Aquinate sostiene que a Cristo no corresponde la aureola, no obstante haya sido mártir en sumo grado. En efecto «aureola, en cuanto se usa el diminutivo, implica algo de participado que no es poseído en plenitud» (Suppl. 96, 8; d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1 c). Cristo, por el contrario, es el origen más excelente de todas las aureolas: «poseer la aureola corresponde a quienes tienen una participación en la perfecta victoria a imitación de Cristo, en el cual se dió plenamente la victoria perfecta. En Cristo se encuentra la razón plena y principal de la victoria, en la cual todos los demás son constituidos vencedores, según sus palabras: *Tened valor, Yo he vencido al mundo* (Jn 16,13), y también: *ha vencido el León de la tribu de Judá* (Ap 5,5). De esto se sigue que no compete a Cristo la aureola, sino más bien algo del cual todas las aureolas traen su origen. De allí la otra afirmación: *Al vencedor lo haré sentar junto a mí, en mi trono, así como Yo he vencido y me he sentado junto a mi Padre en su trono* (Ap 3,21)... En Cristo... se encuentra algo que es más excelente que cualquier aureola» (Suppl. 96,8; d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1 c).

En efecto: «Si bien la aureola se debe a las obras más perfectas, sin embargo en cuanto expresada en diminutivo significa una cierta participación a la perfección de otro que posee tal perfección en su plenitud; y en este sentido (aureola) implica una cierta inferioridad, por lo cual no se da en

allí que no convenga a la divina providencia impedir totalmente los males» (De subst. Separatis, c. 16).

⁵⁶ «Son hijos de la pasión de Cristo, estos son propiamente los mártires, porque imitan a Cristo» (*In Sal* 43, lc. 1).

⁵⁷ R. CESSARIO, *Le virtù*, Milano 1994, 182. En el texto, el autor cita a L. Bouyer: «el mártir cristiano se distingue no sólo por su fe en Cristo, sino por la explícita unión de su muerte con la de Cristo».

Cristo, en el cual toda perfección encuentra su plenitud» (Suppl. 96, 8 ad 2; d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1 ad 2).

Cristo es la causa ejemplar del mártir⁵⁸. No solo en su paciencia por la cual era «*como un cordero llevado al matadero*» (Is 53, 7; cf. He 8, 32-33; Jn 1,29; 1Pd 2,21), ofreciéndose al oprobio y a la muerte (cf. Jn 10, 17-18); sino también en su «combactiva actuación del bien contra las resistencias de la estupidez, de la ceguera y de la perversidad». En efecto «Cristo mismo expulsó del templo a los mercaderes, haciendo vibrar la fusta» (cf. Jn 2,13-21; Mt 21,12)⁵⁹, y cuando ante el Sumo Sacerdote fue golpeado en el rostro por un siervo, no ha dado la «otra mejilla» (Mt 5, 39) sino que ha replicado: «*Si me he portado mal, dime en qué, pero si bien, ¿por qué me pegas?*» (Jn 18, 23). Una intepretación «pacifista» no resuelve la aparente contradicción. Tomás, siguiendo a san Agustín (cf. PL 40, 506-507), comenta: «La Sagrada Escritura se debe entender según cuanto Cristo mismo y los Santos han realizado en la práctica; pues es idéntico el Espíritu Santo que ha inspirado a los profetas y demás autores de la Sagrada Escritura, y es también el Espíritu que ha impulsado a los santos a obrar. Por eso es cierto cuanto afirma san Pedro (2Pd 1, 21) que *movidos por el Espíritu Santo hablaron aquellos hombres de parte de Dios*; así también es cierto cuanto dice Pablo: *todos los que son guiados por el Espíritu Santo, esos son hijos de Dios* (Ro 8, 14). Por eso la Sagrada Escritura se debe entender en el modo que han obrado Cristo y los santos. Ahora bien, Cristo no ofreció la otra mejilla al siervo, ni tampoco lo hizo así Pablo (cf. He 23, 2-3). Por tanto no se debe pensar que Cristo haya mandado ofrecer materialmente, a la letra, la otra mejilla a quien nos golpea; sino que se entiende más bien respecto a la prontitud del ánimo para soportar cualquier cosa semejante o incluso más dura, si es necesario, sin que el ánimo se turbe contra el agresor. A este modo se conformó el

⁵⁸ La pasión de Cristo fue *conveniente* no sólo para que el hombre conozca cuánto lo ama Dios, y a su vez sea incentivado a amarlo, ni sólo porque nos libró del más terrible mal (el pecado) y nos dió los más preciosos bienes (la gracia y la gloria), sino también porque nos dió ejemplo: «pues por ella nos dió ejemplo de obediencia, de humildad, de constancia, de justicia, y de las demás virtudes que resplandecen en la pasión de Cristo, las cuales son necesarias para la salvación humana. Por eso se dice en 1Pd 2,21: «*Cristo padeció por nosotros dejándonos un ejemplo, para que sigamos sus huellas*» (STh 3, 46, 3; cfr. In Symb. a. 4).

⁵⁹ J. PIEPER, *Sulla fortaleza*, 48.

mismo Señor, abandonando su cuerpo al suplicio. La respuesta del Señor al siervo ha sido útil para nuestra instrucción» (In Jn c. 18, lc. 4, n. 2321).

El mártir ejerce actos muy intensos de las virtudes que tienen su fuente (eficiente y ejemplar) en Cristo, y se convierte en testigo de su bondad. «La causa adecuada del martirio no es sólo la confesión de la fe, sino la de cualquier otra virtud, no política sino infusa, que tenga a Cristo como fin. En efecto uno puede convertirse en testigo de cualquier acto de virtud, pues las obras que Cristo realiza en nosotros son el testimonio de su bondad» (Suppl. 96, 6 ad 9; d. 49, q. 5, a. 3, qc. 2 ad 9)⁶⁰.

IV. 3. El mártir y el Espíritu

El martirio implica un acto muy intenso de las virtudes: de la fortaleza en cuanto padece el máximo mal temporal sin alejarse por eso de la razón ante el temor de la muerte; de la fe por la cual el mártir quiere permanecer firme hasta el fin; de la caridad de la cual el martirio es la máxima expresión. Todos estos son efectos producidos en el hombre, cuya causa es una nueva donación del Hijo y del Espíritu que el Padre hace a sus hijos. Hay un nuevo modo de presencia en la creatura racional que corresponde a una misión nueva del Hijo y del Espíritu. Se trata no de una misión visible como fue la encarnación o la venida del Espíritu Santo, sino de misiones invisibles.

Se produce un efecto en la creatura por el cual se manifiesta la presencia de la persona divina en ella. En las misiones divinas se pueden considerar dos cosas: en primer lugar la autoridad de la persona divina que envía en relación a la persona enviada; segundo el efecto en la creatura, en razón del cual la persona se dice «*enviada*». Ahora bien «como las personas divinas están presentes en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, se dice

⁶⁰ La pasión de Cristo obra la salvación de los hombres de diversos modos: por modo de eficiencia, de mérito, de satisfacción, de redención o liberación y por modo de sacrificio: «la pasión de Cristo, según que se compara a su divinidad, obra por modo de eficiencia (STh 3, 48, 6); en cuanto se compara a la voluntad del alma de Cristo, obra por modo de mérito (3, 48, 1); si se considera en la misma carne de Cristo, obra por modo de satisfacción (3, 48, 2), en cuanto por ella somos liberados del reato de pena; por modo de redención en cuanto por ella somos liberados de la esclavitud de la culpa (3, 48, 4-5); por modo de sacrificio, en cuanto por ella somos reconciliados con Dios (3, 48, 3)» (STh 3, 48, 6 ad 3).

que esta persona divina es enviada, según un nuevo modo por algún efecto que comienza a darse en la creatura» (Cont. er. Graec. C. 14, n. 1055). El Espíritu Santo se dice enviado a alguno: «en cuanto comienza a inhabitar en él por el don de la caridad, según las palabras de San Pablo: *el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado* (Ro 5,5)» (Cont. er. Graec. C. 14, n. 1055).

En su comentario al Evangelio de San Juan, explicando la expresión «*otro Paráclito*» (14,5) S. Tomás escribe: «el Espíritu Santo se dice que permanece en nosotros por sus dones. De los dones del Espíritu Santo, algunos son necesarios para la salvación, y estos son comunes a todos los santos, y siempre permanecen en nosotros, como la caridad, la cual *no pasará*, como afirma el Apóstol (1Cor 13,8), porque también permanecerá en el futuro. En cambio los otros dones no son necesarios para la salvación y son dados a los fieles para manifestar el Espíritu, 1Cor 12,7... pero en cuanto a los primeros dones, el Espíritu Santo permanece con los discípulos y santos para siempre» (In Jn c. 14, lc. 4, n.1915). Por la caridad «el Espíritu Santo nos configura con el Hijo, en cuanto nos adopta como hijos de Dios» (Ro 8,15) (In Jn c. 14, lc. 6, n.1957), «el efecto de la misión del Espíritu Santo es conducir los fieles a Cristo» (In Jn n.1958)⁶¹.

El Espíritu Santo, con su presencia, impulsa al hombre: «el hombre espiritual no (es movido) casi principalmente de su propia voluntad, sino por instinto del Espíritu Santo es impulsado a realizar alguna obra... esto no excluye que los hombres espirituales obren por su voluntad y libre arbitrio, pues el Espíritu Santo causa en ellos el movimiento de la voluntad y del libre arbitrio, de acuerdo a las palabras del Apóstol, Flp 2,13: *Dios obra en nosotros el querer y el obrar*» (In Rm c. 8, lc. 3, n. 635).

⁶¹ En el comentario al mismo Evangelio (Jn 3,8) el Aquinate compara la acción del Espíritu Santo a la del fuego, donde se presupone, como en otros textos fundamentales, la noción de participación: «en el hombre espiritual se dan propiedades del Espíritu Santo, así como en un carbón encendido se dan las propiedades del fuego... y la primera de ellas es la libertad, 2Cor 3,17... pues el Espíritu del Señor conduce a lo que es recto, Sl 142,10... y libera de la esclavitud del pecado y de la ley, (Ro 8,2...)» (In Ro c.8, lc. 3, n. 641). Así también en otros textos: «el Espíritu Santo en sí es siempre viviente, pero vive en nosotros cuando nos hace vivir en Él, mientras que, cuando el hombre peca mortalmente, no vive en él el Espíritu Santo. Sap. I, 5...» (In 1Tes c. 5, lc. 2, n. 133).

La caridad es principalmente un don infuso por el Espíritu Santo, que vuelve al hombre paciente. En efecto «*la caridad es paciente*» (1Cor 13,4). La caridad en cuanto virtud inclina a realizar todas las obras buenas, y obrando el bien, soportar todos los males. En efecto «nos vuelve pacientes en tolerar los males. Pues cuando un hombre ama a alguien, por su amor tolera fácilmente cosas difíciles, y de modo semejante quien ama a Dios, por amor suyo tolera pacientemente las cosas adversas» (In 1Cor c. 13, lc. 2, n. 772). Y «entre los males que uno puede soportar, el más grande es el martirio» (In 1Cor 13, lc. 1, n. 769)⁶². Por eso, dar el cuerpo a las llamas puede aparecer laudable por diversos títulos, si bien este acto como todos los demás actos loables (la profecía, dar todos los bienes, etc. cf. 1Cor 13,1-3) pueden estar acompañados «con la voluntad de pecar mortalmente, o porque se hace por vanagloria, y así *de nada sirven*, es decir en cuanto al mérito para la vida eterna, la cual se promete sólo a quienes aman a Dios» (In 1Cor 13, lc. 1, n. 770). En efecto, quien ama a Dios «nada teme sino solo ser separado de Dios», y «este temor es causado por la caridad perfecta, como se enseña en 1Gv 4,8» (In Ro c. 8, lc. 3, n. 641)⁶³.

⁶² «Entre los males que alguien soporta pacientemente, el mayor de todos es el martirio. Por eso se dice en Mt 5, 10: *felices los que padecen persecución por causa de la justicia*. Y esto lo exalta el apóstol de cuatro modos. (1) *Primero* pues es algo laudable que, cuando urge la necesidad, como en el caso de la defensa de la fe, se ofrezca voluntariamente a padecer, más que si padeciese obligado. Y por eso dice *aún cuando se entregare*. Así lo hizo Cristo como se lee en Ef 5, 2: *se entregó a sí mismo por nosotros*. (2) *Segundo* porque más grave es la herida del cuerpo humano, que el ser privado de las cosas, lo cual también se elogia en Hb 10, 34: *habéis soportado con gozo el despojo de vuestros bienes*. Y por eso *mi cuerpo*. Is 50, 6: *ofrecí mi cuerpo a quienes me golpeaban*. (3) *Tercero* es laudable que alguien exponga su cuerpo al suplicio, que el cuerpo de un hijo, o de cualquier familiar cercano, como se alaba aquella mujer de la cual habla el libro de los Macabeos: *admirable de todo punto y digna de glorioso recuerdo fue aquella madre que, al ver morir a sus siete hijos en el espacio de un solo día, sufría con valor porque tenía la esperanza puesta en el Señor* (2Mac 7, 20). Y por eso dice *mi cuerpo*... (4) *Cuarto* el martirio es laudable por lo acerbo de las penas, de lo cual se habla más abajo al decir *aunque entregue mi cuerpo a las llamas*, como sucedió con San Lorenzo. Sir 50, 9: *como fuego e incienso en el incensario, como vaso de oro macizo adornado de piedras preciosas*» (In 1Cor 13, lc. 1, n. 769).

⁶³ «En razón que poseen la gracia infusa de la caridad temen la pena por causa de los pecados pasados, y temen ser separados de Dios por el pecado. Y por eso dice el salmo: *inicio de la sabiduría es el temor del Señor* (Sl 110, 10). Hay un cuarto tipo de temor, que por ambas partes tiene sólo el ojo fijo en la realidad espiritual, pues nada teme, sino ser

En el mártir se da un crecimiento de la caridad, y esto es propiamente un efecto del «*envío*» (= «*misión*») de una persona divina. «Para el progreso en la virtud y para el aumento de la gracia se realiza la misión invisible. Dice en efecto S. Agustín (PL 42, 907) que el Hijo *entonces es enviado, cuando es conocido y percibido según la capacidad del alma que progresa o alcanza la perfección en Dios*. Sin embargo la misión invisible sucede principalmente por aquel aumento de gracia que se produce cuando uno es elevado a nuevos actos o a un nuevo estado de gracia; por ejemplo, cuando uno es capaz de hacer un milagro o profetizar, o bien cuando por el fervor de la caridad se expone al martirio, o renuncia a cuanto posee...» (STh 1, 43, 6 ad 2). El Espíritu Santo nos hace participar de su mismo amor: «en efecto el Espíritu Santo, que es el amor entre el Padre y el Hijo, es dado a nosotros y nos lleva a participar del amor, es decir del *mismo* Espíritu Santo. Por cuya participación nos convertimos en amadores de Dios. Y el hecho mismo de que lo amamos, es signo que Él mismo nos ama, Pr 8,17... 1Gv 4,10» (In Ro c. 5, lc 1, n. 392)⁶⁴. Y más adelante precisa el Aquinate: «la caridad por la cual amamos a Dios se dice que se difunde en nuestros corazones, porque se extiende a perfeccionar todos los hábitos y los actos del alma, como se afirma en 1Cor 13,4: *la caridad es paciente...*» (Ibid. n. 392).

Conclusión

Los principales textos tomistas citados sobre la teología del martirio nos permiten poner de relieve algunos puntos. Lo que es temible para el cristiano no es tanto la muerte (o los peligros de muerte), sino la posibilidad de separarse voluntariamente, por propia culpa, de su último funda-

separado de Dios. Y este temor es santo, *y permanece por los siglos de los siglos* como enseña el Salmo. Así como el temor inicial es causado por la caridad imperfecta, así este temor (santo) es causado por la caridad perfecta. *La caridad perfecta echa fuera el temor*. Y por eso el temor inicial y el temor casto no se distinguen del amor de caridad, que es la causa de ambos, sino solo del temor de la pena; pues así como el temor produce la servidumbre, así el amor de caridad produce la libertad de los hijos. Pues hace al hombre obrar voluntariamente por el honor de Dios, lo cual es propio de los hijos» (In Ro c. 8, lc. 3, n. 641).

⁶⁴ «Spiritus enim Sanctum, qui est amor Patris et Filii, dari nobis, est nos adduci ad participationem Amoris, qui est Spiritus Sanctus, a qua quidem participatione effici-mur Dei amatores. Et hoc quod ipsum amamus, signum est, quod ipse nos amet. Prov. VIII, 17: *ego diligentes me diligo. Non quasi nos primo dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, ut dicitur I Io. IV, 10*» (In Ro c. 5, lc 1, n. 392).

mento. La fortaleza nos libra del amor desordenado a nuestra vida, que en realidad nos la hace perder. El temor de perder la vida eterna, de perder a Dios, es el verdadero fundamento de la fortaleza cristiana⁶⁵. Por eso el martirio nos libra de un peligro muy grave de nuestro tiempo: el egoísmo. «El yo cae en un peligro siempre más grande cuando más grande es el cuidado con el cual se lo quiere proteger»⁶⁶, y juntamente nos abre a la esperanza del verdadero bien: «nadie mejor puede saber qué es propiamente la esperanza que aquel que debe dar prueba de fortaleza en el caso extremo»⁶⁷. Por eso la «espiritualidad del martirio ha conservado intacta su actualidad en todos los períodos de la historia de la Iglesia, a causa del renovarse de las persecuciones, o asumiendo otras formas, para representar el ideal de un amor por Cristo hasta el don de la propia vida»⁶⁸. El acto elícito de la virtud de la fortaleza, imperado por la caridad, muchas veces se convierte en el único modo de seguir a Cristo sin traicionarlo, el único modo posible del retorno del hombre a Dios, en quien consiste su felicidad (cf. STh 1-2, 6 prol.).

Simón Pedro interrogado por una joven portera, por quienes lo rodeaban..., por temor, se aleja del bien y niega a Cristo. Pedro ante el peligro de muerte, ante el sinedrio, no se deja vencer por el temor, sino que resiste firme en la confesión y en el amor de Cristo. Pedro venció el temor de la muerte, siguió a Cristo («*tú sígueme*», Jn 21,22). No se olvide que el Vaticano fue construido sobre la tumba de san Pedro, mártir de la fe. El mártir con su muerte manifiesta la generosa bondad de Cristo, quien dona a sus discípulos la capacidad de participar en su cruz y en su triunfo. El mártir da gloria al Señor, no sólo con palabras sino en realidad por el martirio «la grandeza del Señor se muestra por el hecho de que los santos, por su verdad y por la fe, se exponen a la muerte» (In Jn 21, lc. 4, n. 2633).

⁶⁵ Cf. J. PIEPER, *Las virtudes*, 22.

⁶⁶ F. KÜNKEL, *Neurasthenie und Hysterie. Handbuch der Individualphysiologie*, München 1926, 500, citato por J. PIEPER, *Sulla fortaleza*, 52, nota 1.

⁶⁷ J. PIEPER, *Sulla fortaleza*, 63. Y continúa el texto: «A nadie mejor que a él le aparece de modo categórico que el esperar en la vida eterna es puramente un don, y que sin este don, no existe fortaleza verdaderamente cristiana».

⁶⁸ S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano secondo san Paolo e san Tommaso d'Aquino*, Como 1995, 231.

DE LA LEY ETERNA: SOBRE LA FUNDACIÓN DEL DERECHO HUMANO POSITIVO EN LA LEY ETERNA

*P. Lic. Federico Highton, I.V.E.
Italia*

Dedicado a la Virgen Santísima

1. Introducción

El objetivo de este brevísimo ensayo es mostrar que la ley humana positiva debe fundarse en la Ley Eterna. El fin principal de este trabajo es contribuir a la restauración del derecho cristiano en la vida pública de los pueblos. Demás está decir que, para la realización de este trabajo, buscaremos seguir en todo la guía magistral de Santo Tomás de Aquino.

2. Desarrollo

2.1. La identidad de la Ley Eterna con la divina Esencia

La Ley Eterna se identifica con la divina Esencia. La divina Esencia se identifica con la Ley Eterna. Se identifican realmente –ya que Dios es absolutamente simple–, pero se las puede diferenciar con una distinción «in mente» o de razón.

Conocer esta identidad de la Ley Eterna con la Esencia divina nos permite arribar al último fundamento de la ley humana. Y esta tarea, la tarea de fundar el derecho humano –no creando un fundamento, sino descubriendo el verdadero fundamento, es decir el que corresponde a la realidad de las cosas–, es una tarea fundamental (no sólo del iusfilósofo sino de la Humanidad en general), pues sólo así tendrá claro el legislador cuál es el norte que debe seguir en su labor «creadora» de leyes, el cual, en última instancia, no debe ser otro que el llevar a los ciudadanos a Dios. Para lo

cual el legislador deberá promover la custodia de los bienes fundamentales del hombre por medio de una legislación positiva sumisa a la ley natural, la cual es la participación de la ley eterna en la criatura racional¹.

2.1.1. Noción de Ley Eterna

Así como el arquitecto tiene en su mente una idea directriz de la obra que emprende y el artista tiene una idea directriz de la obra que realiza, así Dios –que es el Artífice del universo ya que es su Creador el legislador– tiene en su Inteligencia la idea directriz de la creación. Esta idea directriz divina en cuanto se refiere a la creación se llama idea ejemplar y en cuanto se refiere al gobierno del mundo se llama ley. Gobernar es llevar las cosas al fin, y, precisamente, esto es lo que busca la ley: llevar las cosas a su fin.

Ahora bien, Dios no sólo creó el mundo sino que lo dirige a su fin, que no puede ser sino Dios mismo, ya que sería absurdo que Dios mueva el mundo hacia un fin distinto a Él, porque estaría subordinándose a una creatura². Por otra parte, el fin último absoluto por el cual Dios creó el mundo no puede ser otro que el mismo Dios, y así debe ser en todas las acciones de Dios, ya que en todas las acciones de Dios, el Ser divino se identifica con sus acciones puesto que Él es perfectamente simple³.

La Sabiduría de Dios «tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la Sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento»⁴.

A este orden por el que Dios mueve todas las cosas hacia Sí mismo, lo llamamos Ley Eterna.

2.1.2. Identidad

¹ STh I II, q.91, a.2. Para citar la Suma Teológica, lo haremos así.

² STh I II, q.91, a.1. ad 3: «Pero el fin del gobierno divino es el mismo Dios y su ley también se identifica con Él. Por consiguiente, la Ley Eterna no se ordena a otro fin».

³ Cf. A. Royo Marín, *Dios y su Obra*, BAC, Madrid 1963.

⁴ STh I II, q.93, a.1.

La divina Esencia necesaria y realmente se identifica con la Ley Eterna, ya que Dios es perfectamente simple y no hay composición en Él. Santo Tomás lo dice con claridad: «la voluntad divina (en sí)... se identifica con la divina esencia, (y) no está sujeta al gobierno de Dios ni a la ley eterna, sino que es idéntica»⁵.

Esta identidad nos permite afirmar que las leyes humanas positivas se fundan en la misma Esencia de Dios. Pero ¿y las leyes inicuas? Las leyes inicuas no son ley sino corrupción de la ley, si bien contienen una cierta apariencia de ley⁶.

2.1.2.1. Atribución de la Ley Eterna a la Segunda Persona Divina

Si bien Dios es simple, Dios es Trino ya que hay un solo Dios en Tres Personas Divinas. Las obras externas de Dios (obras ad extra) son comunes a las tres Divinas Personas, pero la teología, siguiendo a las Sagradas Escrituras, hace algunas atribuciones, es decir, atribuye por alguna razón de especial conveniencia, a alguna Persona Divina alguna obra divina en particular –al Padre, la Creación; al Hijo, la Redención; al Espíritu Santo, la Santificación–.

Análogamente, la Ley Eterna es atribuida a la Segunda Persona, es decir al Hijo eterno, al Logos, que se hizo hombre y no es sino Nuestro Señor Jesucristo.

El Aquinate lo enseña claramente: «Pues bien, en Dios la Palabra, que es una concepción intelectual del Padre, es término personal, y, sin embargo, se expresa con él todo lo que hay en la ciencia del Padre, ya sea esencial o personal, ya también las obras de Dios... Y entre las cosas expresadas por esta Palabra está también la ley eterna. Pero de esto no se sigue que la ley

⁵ STh I II, q.93, a.4, ad 1.

⁶ STh I II, q.93, a.3, ad 2: «La ley humana tiene carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón, y en este sentido es claro que deriva de la ley eterna. Por el contrario, en la medida en que se aparta de la razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley, sino más bien violencia. Sin embargo, en la misma ley inicua subsiste cierta semejanza con la ley, al estar dictada por un poder constituido, y bajo este aspecto también emana de la ley eterna».

eterna sea en Dios un atributo personal. Si bien se apropia al Hijo, debido a la afinidad que hay entre razón y palabra⁷.

2.1.3. La ley creada: participación de la Ley Eterna

2.1.3.1. Presencia de la Ley Eterna en todas las creaturas

Siguiendo con estas consideraciones fundamentales, debemos precisar que la ley eterna se encuentra presente en todos los seres creados, racionales e irracionales⁸, ya que todos los seres son gobernados por Dios, es decir, todos son movidos por Dios hacia Sí, aunque los seres racionales pueden aceptar o rechazar –en virtud de la libertad– el fin al que Dios los mueve.

2.1.3.2. Presencia de la Ley Eterna en todos los hombres

2.1.3.2.1. Prueba

Al identificarse la Ley Eterna con la Esencia divina –y, por ende, con la Sabiduría divina–, cualquier verdad conocida por cualquier hombre es una participación real de la Ley Eterna. Por eso, todos los hombres conocen al menos algo de la Ley Eterna.

Ahora bien, «esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural»⁹. Precisa el Aquinate que «la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra natu-

⁷ STh I II q.93, a.1, ad 2.

⁸ STh I II q.91, a.2, ad 3: «También los animales irracionales, además de la criatura racional, participan de la razón eterna a su manera. Pero la participación que hay en la criatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y por eso se llama ley con toda propiedad, puesto que la ley es cosa de la razón... En cambio, la participación que se da en la criatura irracional no es recibida racionalmente, y, en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación».

⁹ STh I II, q.91, a.2.

ralmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural»¹⁰.

Precisa Santo Tomás que «en cada una de las criaturas racionales existe una inclinación natural hacia lo que está en consonancia con la ley eterna, dado que somos por naturaleza inclinados a la virtud, al decir del Filósofo en II Ethic. Sin embargo, ambos modos de sometimiento están mermados y en cierto modo desvanecidos en los malos, porque en ellos la inclinación natural a la virtud está estragada por el vicio, y el mismo conocimiento natural del bien es oscurecido por las pasiones y los hábitos pecaminosos. Por el contrario, en los buenos, ambos modos se encuentran reforzados, porque al conocimiento natural del bien se añade en ellos el conocimiento de la fe y del don de sabiduría, y a la inclinación natural al bien se junta el impulso interior de la gracia y de la virtud»¹¹.

Lejos de todo pesimismo radical y contra todo relativismo cultural e individual, aclara el Angélico que por más dominado que alguien esté por el pecado, siempre quedará en él una inclinación a hacer lo que pide la Ley Eterna: «en ningún hombre domina la ley de la carne de tal modo que destruya todo el bien natural que hay en él. Por eso, siempre queda en el hombre una inclinación a hacer lo que pide la ley eterna. Pues ... el pecado no destruye todo el bien de la naturaleza»¹².

2.1.3.2.2. Límites

No todos los hombres conocen en el mismo grado la Ley Eterna. Este conocimiento varía según cada hombre y el grado de este conocimiento depende de su mayor o menor buena voluntad, de su mayor o menor dominio de las pasiones, y de su mayor o menor inteligencia. También influye grandemente el factor cultural y los hábitos contraídos.

Pero, repetimos, siempre conocerán la Ley Eterna. Y siempre conocerán, al menos, los llamados primeros preceptos («Hacer el bien y evitar el mal») y –como mínimo– algunas de las conclusiones próximas («no matar

¹⁰ STh I II, q.91, a.2.

¹¹ STh I II, q.93, a.6.

¹² STh I II, q.93, a.6,2.

inocentes»...); y, razonando, conocerán al menos algunas conclusiones remotas de la Ley Natural (indisolubilidad matrimonial...).

Sobre los límites en el conocimiento de la Ley Eterna, precisa Santo Tomás que «es indudable que la ley eterna nadie la puede conocer tal como es en sí misma, a no ser los bienaventurados que contemplan a Dios en su esencia. Sin embargo, toda criatura racional la conoce en una irradiación suya más o menos perfecta, pues todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad inmutable...Y la verdad es de alguna manera conocida por todos, al menos en cuanto a los principios comunes de la ley natural. En lo demás, unos participan más y otros menos en el conocimiento de la verdad y, a tenor de esto, conocen más o menos la ley eterna»¹³. Precisa también que «el que se conozca la ley eterna de la manera indicada, no quiere decir que se conozca todo el orden por el que las cosas se encuentran perfectísimamente ordenadas»¹⁴.

Respecto de los límites en el conocimiento humano de la Ley Eterna, aclara Santo Tomás que «en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal. Puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto cuando, por efecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular... Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo (cf. a.4) ni siquiera los vicios contra la naturaleza...»¹⁵.

2.1.3.2.3. El Ideal

El ideal es que todos los hombres conozcan no sólo todas las conclusiones próximas de la ley natural (y no sólo los enunciados sino también los

¹³ STh I II, q.93, a.2.

¹⁴ STh I II, q.93, a.2, ad 2.

¹⁵ STh I II, q.94, a.6.

motivos racionales) –que no son sino las enunciadas en el Decálogo– sino también las conclusiones remotas.

Pero la realidad es que nuestra naturaleza humana es naturaleza caída y, por tanto, nuestras potencias –cognoscitivas y apetitivas (sobre todo la voluntad)– están debilitadas tanto para conocer el bien moral como para obrar conforme a él.

De aquí que es esencial a toda sociedad humana que los pueblos elaboren leyes con el fin de que los hombres conozcan y obedezcan la Ley Eterna.

Este fin no se logrará, claro, si la tarea legislativa se realiza sin considerar el orden puesto por Dios en las cosas y no se podrá realizar completamente si se ignora al Creador, no sólo porque sin la gracia es imposible el cumplimiento total de la sola ley natural sino porque el fin principal de los pueblos en cuanto pueblos, incluso por ley natural, es ofrecerle a Dios el culto público que Él se merece por ser la Causa Primera de toda sociedad humana.

2.1.4. Atributos divinos y Ley Eterna

2.1.4.1. Identidad de la Ley Eterna con cada uno de los Atributos divinos

En Dios, siendo espíritu puro por excelencia, no hay sombra de distinciones o divisiones¹⁶ a tal punto que, como decía Sauvé «los atributos que parecen más opuestos, v.gr., su justicia y su misericordia... no se distinguen en sí mismos realmente»; y que «la naturaleza divina y sus perfecciones no son sino una simplísima realidad inefable y adorable... Dios es, a un mismo tiempo, toda perfección: es todo vida, todo inteligencia, todo amor, todo verdad, todo belleza, todo santidad...»¹⁷.

La Ley Eterna, entonces, no sólo se identifica realmente con la divina Esencia sino que se identifica realmente con todos y cada uno de los divinos Atributos (Simplicidad, Perfección, Bondad, Infinitud, Omnipresencia, Inmutabilidad, Eternidad, Unidad, Omnisciencia, Justicia, Misericordia,

¹⁶ ROYO MARÍN, *Dios y su Obra*, BAC 1963, 53 ss.

¹⁷ SAUVÉ, *Dios íntimo*, Barcelona 1916, 191 ss, citado por Royo Marín.

Providencia, Omnipotencia y Felicidad). Esta consideración, que puede parecer redundante, tiene un gran valor para considerar de qué modo la Ley Eterna debe ser tenida, por el legislador humano, como modelo a la hora de elaborar las leyes humanas.

2.1.4.2. La Ley Eterna (y los divinos Atributos) como modelo para las leyes humanas

Veamos, con suma brevedad, algunos aspectos que muestran el carácter arquetípico de la Ley Eterna sobre la ley humana positiva.

2.1.4.2.1. Eternidad e Inmutabilidad

Veamos brevemente de qué modo las leyes humanas positivas civiles pueden participar de la inmutabilidad de la Ley Eterna.

Las únicas leyes que deberían cambiar con el paso del tiempo son las leyes que tienen por objeto las cosas contingentes –como ser el monto de los impuestos debidos, el precio máximo de los bienes de consumo, etc.–, pero aún estas leyes deben estar dentro del marco aportado por las leyes inmutables, que, en definitiva no son sino las conclusiones –próximas y remotas– de la ley natural y de las normas enseñadas por Nuestro Señor, compendiadas en el Evangelio y enseñadas por Su Iglesia, la Iglesia Católica.

Debe, claro, hacerse la salvedad que el Legislador no puede mandar realizar todos los actos de virtud y prohibir todos los vicios ya que, como enseña Santo Tomás, «la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes»¹⁸.

Ahora bien, el margen que tendrá el Legislador para tolerar –nunca querer– ciertos vicios y exigir ciertos actos de virtud no puede ser inmutable ya que varían los hábitos humanos, y así, como es evidente, hay épocas de apogeo y épocas de gran decadencia moral. Por otra parte, varía la situa-

¹⁸ STh I II q.96, a.2.

ción, según que el pueblo ya haya sido evangelizado o que aún permanezca bajo las tinieblas del paganismo.

Pero, hechas todas las precedentes salvedades, hay que dejar en claro que mientras más se acerque el ordenamiento legislativo de un pueblo a la inmutabilidad de la Ley Eterna, más perfecto objetivamente será ese ordenamiento jurídico y más perfecta, por ende, será esa sociedad.

2.1.4.2.2. Justicia

Veamos brevemente de que modo las leyes humanas positivas civiles pueden participar de la justicia de la Ley Eterna.

Las leyes deben ser justas y esta justicia les viene de su adecuación a la Ley Eterna, es decir, de su adecuación a la realidad objetiva de las cosas. En otras palabras, las leyes deben ajustarse a la verdad de las cosas. La verdad de las cosas se determina por su adecuación a la Sabiduría de Dios.

Ahora bien, cuando un pueblo, por su grado de depravación moral, sólo puede tener una ley que sea muy tolerante con el mal moral, entonces la ley más prudente en tal caso, será la más justa en tales circunstancias pero será muy distante de la ley objetivamente ideal. Viene bien recordar aquí que «cuanto mayor es el mal que a la fuerza debe ser tolerado en un Estado, tanto mayor es la distancia que separa a este Estado del mejor régimen político»¹⁹ y, por tanto, de la justicia de la Ley Eterna.

La medida de la justicia de una ley humana concreta está dada por la medida de su adecuación a la Ley Eterna. Veamos como razona el Aquinate: «Porque el entendimiento humano es mensurado por las cosas, de modo que sus conceptos no son verdaderos por sí mismos, sino en la medida en que se ajustan a las cosas; y así el juicio humano es verdadero o falso según que las cosas sean o no sean. En cambio, el entendimiento divino es medida de las cosas, pues una cosa en tanto es verdadera en cuanto imita al entendimiento divino...»²⁰. Así una cosa, por ejemplo, una ley humana, es verdadera y, por tanto, justa, en cuanto imita al entendimiento divino que se identifica con la Ley Eterna.

¹⁹ LEÓN XIII, *Libertas*, n°23, .

²⁰ STh I II q.93, a.1, ad 3.

2.1.4.2.3. Bondad

Veamos brevemente de qué modo las leyes humanas positivas civiles pueden participar de la bondad de la Ley Eterna.

Mientras más promueven el bien y más evitan el mal, más participan las leyes humanas de la Ley Eterna.

Pero ¿qué entendemos por bien? El bien divino y el bien humano.

Primero, la ley civil debe buscar el bien divino, es decir, debe buscar que Dios sea debidamente glorificado y obedecido, tanto en la esfera privada como pública, respetando, claro, la libertad de cada uno.

Segundo, la ley civil debe ayudar al hombre a conseguir el bien humano. El bien humano es alcanzar el fin del hombre —que es la salvación eterna— y los medios, necesarios y convenientes, que le permiten alcanzar el fin. Dentro de estos medios, los principales son los que de modo más radical se derivan de las inclinaciones naturales presentes en el corazón de todo hombre, a saber²¹:

²¹ En STh I II, q. 94, a.2., Santo Tomás demuestra cuáles son las inclinaciones naturales del hombre con gran maestría: «Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: “el bien es lo que todos apetecen”. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano. Por otra parte, como el bien tiene razón de fin y el mal de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el

-La conservación del individuo: este bien es violado por los crímenes contra la vida inocente, como el aborto, la eutanasia y el homicidio;

-La conservación de la especie: este bien supone el matrimonio –que *per naturam* es heterosexual, indisoluble y monógamo y, también *per naturam*, debe permanecer siempre abierto a la vida;

-La vida en sociedad, que exige la existencia de la autoridad y la obediencia de los súbditos;

-La búsqueda de la Verdad, y sobre todo de la Verdad sobre Dios: este bien es contrariado por la libertad indiscriminada de prensa, de cátedra, de expresión y proselitismo.

2.1.4.2.4. Perfección

Veamos brevemente de qué modo las leyes humanas positivas civiles pueden participar de la perfección de la Ley Eterna.

Será mayor o menor esta participación según el grado de su justicia objetiva y su eficiencia y su aptitud para suscitar la obediencia de los súbditos, entre otros factores.

2.1.5. Grados de veracidad y bondad en las leyes humanas

Mientras más participe una ley civil de la Ley Eterna, mejor ley será esa ley civil. Por ende, objetivamente, el mejor ordenamiento civil será aquel que más se adecúe a la ley natural y a la Ley Evangélica tal como la enseña la Iglesia y que más promueva y custodie todo lo auténticamente humano –tradiciones culturales, costumbres...– que se encuentre en la cultura del pueblo donde se legisla.

hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto».

El ideal entonces es que los ordenamientos jurídicos humanos positivos imiten del modo más perfecto posible a la Ley Eterna, la cual, a su vez, se identifica realmente con la Esencia divina, como señalamos. Este ideal es expresado obiter dictum por el Aquinate al refutar una objeción: «Otra cosa sería si la ley humana aprobara lo que la ley eterna reprueba. En consecuencia, de aquí no se sigue que *la ley humana* no emane de *la ley eterna*, sino sólo que *no puede imitarla de manera perfecta*»²².

2.1.6. Necesidad de la sumisión de la ley humana positiva a la Ley Eterna

2.1.6.1. Prueba

La ley civil debe someterse a la Ley Eterna ya que sólo así podrá ser justa. Y si no es justa, no sólo no será ley –puesto que será corruptio legis– sino que será absurda ya que el sentido de la ley es procurar la justicia. Ahora bien, es quimérico buscar la justicia fuera de la Ley Eterna ya que lo justo es lo que respeta el orden de las cosas y el orden fundamental de las cosas sólo puede ser dado por el Autor de las cosas que es Dios. Pretender legislar al margen del orden de las cosas es *contra naturam* y, por ende, en contra de la naturaleza humana. La única consecuencia que se deriva de esto es la ruina del hombre y de la sociedad.

Dijimos que toda ley debe someterse a la Ley Eterna. Pero, a su vez, toda ley, salvo que sea injusta, participa de Ley Eterna. Sin embargo, esta participación se dará en mayor o menor grado según cada caso. Santo Tomás precisa que toda auténtica ley humana se deriva de la Ley Eterna. De hecho, señala que «todas las leyes proceden de la Ley Eterna». Y argumenta así: «la ley es el designio o razón por el cual los actos son dirigidos a un fin. Ahora bien, en una serie ordenada de motores el impulso del segundo tiene que derivarse del impulso del primero, puesto que el segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero... Así, pues, siendo la Ley Eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna. Y estas razones o planes de los gobernantes inferiores son todas las demás leyes menos la Ley Eterna. Por consiguiente, toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, se deriva de la Ley

²² STh I II, q.93, a.3, ad 2. El destacado es nuestro.

Eterna. Por eso dice San Agustín... que nada hay justo y legítimo en la ley temporal que no hayan tomado los hombres de la ley eterna»²³.

2.1.6.2. Vigencia sociológico-histórica del principio

2.1.6.2.1. Pueblos paganos

Los pueblos paganos a lo largo de la historia fueron adaptándose más o menos a la ley natural, según el pueblo y la época. Pero el solo estudio histórico de sus legislaciones –consuetudinarias o escritas– nos muestra cómo la ley natural está presente en el corazón de todos los hombres al menos en parte y que es difícil, sin la Revelación Divina conocer plenamente las conclusiones de los primeros principios de la ley natural.

La cumbre del desarrollo legislativo antes de la Redención fue lograda por el Derecho Romano, el cual, a pesar de ciertas y graves aberraciones, contenía una base muy fuerte de consonancia con la ley natural.

2.1.6.2.2. El anti-modelo del Laicismo

Lo que hoy en día rige y está vigente doquiera es el Laicismo, es decir, la supresión de toda referencia religiosa –siquiera meramente racional– en la legislación positiva, salvo para permitir o promover el proselitismo sectario o para perseguir, sutil o abiertamente, a la Iglesia Católica.

La actual, entonces, es una legislación hecha de espaldas a la Ley Eterna. Una legislación atea, hecha como si Dios no existiera. Las consecuencias no pueden ser otras que la destrucción de la vigencia de las exigencias, aun mínimas, de la ley natural en la vida de los pueblos, y, por ende, la destrucción de la misma sociedad y, en muchísimos casos, de millones de individuos inocentes –piénsese en el aborto, en la eutanasia, en la experimentación con embriones humanos, en las bombas atómicas–.

2.1.6.2.3. El Modelo de la Cristiandad

El único modelo jurídico-legislativo, entonces, que por principio forja leyes civiles sumisas a la Ley Eterna es aquel propio de la Cristiandad, que rigió, en mayor o menor grado, durante mil años: desde el siglo IV al

²³ STh I II, q.93, a.3.

siglo XIII, donde alcanzó su máximo esplendor con Reyes Santos como San Luis Rey de Francia y San Fernando Rey en España.

3. Conclusión

En el presente trabajo mostramos que la ley humana debe someterse a la Ley Eterna e inspirarse en ella para ser una ley auténtica y para cumplir su fin, que no es otro que la promoción del bien divino y del bien humano. La ley humana sólo halla su fundamento en la Ley Eterna.

Sólo volviendo a fundar la ley humana en la Ley Eterna, podremos devolverle a Dios la gloria que le niega la sociedad actual y salvar a los hombres del caos global que nos agobia.

Sólo si permanecemos fieles a la Ley Eterna, que es Jesucristo, el Logos encarnado, podremos alcanzar el fin para el que fuimos creados y glorificarlo a Él eternamente, por los siglos de los siglos.

4. Bibliografía

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*.
- FABRO, *Dios y el problema del mal*.
- FABRO, *Introducción al ateísmo moderno*.
- ROYO MARÍN, *Dios y su Obra*, BAC, 1963.
- LEÓN XIII, *Libertas*.

IN MEMORIAM

**LA SANTA MUERTE
DEL CURA BROCHERO**

*Daniel Omar González Céspedes
San Rafael, Argentina*

*A la memoria del R.P. Alberto Ignacio Ezcurra,
Cura de stampa brocheriana,
de quien este año de 2013 se cumple
el XX° aniversario de su muerte.*

«¡Qué tremendamente duros y desgarradores fueron los últimos años de Brochero! Un verdadero martirio en el que fue dejando girones de su alma, pero soportándolo con una resignación que no era sino el corolario de aquella existencia entregada por completo al bien» (Efraín U. Bischoff, «El Cura Brochero»).

El 26 de enero de 1914 moría santamente José Gabriel del Rosario Brochero. Vayan, por lo tanto, estas líneas recordatorias como homenaje al gran Cura Gaucho.

Si bien existían casos de lepra en Córdoba y particularmente en el curato de San Alberto, éstos no constituían una epidemia. El Cura Brochero no contrajo esta terrible enfermedad de rebote o por casualidad; sino que por tratar y aliviar a otros Cristos que padecían de este mal. De allí que el P. Castellani pudo aseverar que «es un verdadero mártir de la caridad»¹. Porque así como no se achicó ante el cólera morbo, tampoco lo hizo ante la posibilidad de contagiarse de este mal. Y muchos han atestiguado que la lepra la contrajo varios años antes de que se le revelase la dolencia.

¹ L. CASTELLANI S.J., *Crítica literaria. Notas a caballo de un país en crisis*, Dictio, Bs. As. 1974, 448.

«¡Ahí también hay un alma!»², fue la cristiana respuesta a los «prudentes» que le aconsejaban cuidarse de un leproso al que atendía con ropa y alimentos. ¡Finalmente ese leproso, al que le suministró los Santos Sacramentos, murió en sus brazos! Otro ejemplo de amor al prójimo lo dio con el joven leproso de una familia de bienhechores. Mateaba con ellos para confortarlos en la tribulación. Recibía el cimarrón de manos del enfermo y seguía la ronda. ¡Exquisita caridad, propia de un santo varón!

En mayo de 1906, le escribe a su amigo Antonio Rivero, refiriéndose a su enfermedad: «*Diga al doctor Nores que antes de que acabe el mes iré por Córdoba a hacerme curar de una enfermedad que me apareció inmediatamente de volver de Buenos Aires el año pasado, y que según mis conocimientos médicos, consiste ella en que estoy sarnoso, pues tengo un escozor y granería desde el codo hasta las uñas de la mano y desde las rodillas hasta el empeine de las patas y que lo mismo es en los dos jamones del anca*»³.

Pero, ¿cómo recibió la noticia de su enfermedad? Se la da su amigo, el Dr. Miguel Juárez Celman. Al preguntarle qué había dicho el médico especialista en piel, se entabla el siguiente diálogo:

– Te estimo demasiado, le dice Juárez Celman, para mentirte: Recomendó el aislamiento absoluto, y (...)

– *Que tengo el mal de Job*, interrumpe Brochero, y agrega: *Alabado sea Dios, que se ha acordado de mí. Regresaré mañana a Córdoba y me aislaré. Tal vez en la soledad sirva mejor a Dios*⁴.

¡Aceptó cristiana y heroicamente la cruz que el Señor le ponía! Él, que no tuvo empacho en relacionarse con leprosos porque veía en ellos a Cristos sufrientes, se aislará en casa de su hermana.

El rumor de su enfermedad hace que algunos comiencen a evitarlo y otros, directamente, le huyan. Pero ninguna queja sale de su boca. Le

² FR. C. MIGLIORANZA, *El Cura Brochero*, Misiones Franciscanas Conventuales, Cónдор 2150, Buenos Aires 1994, 238.

³ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *El Cura Brochero. Cartas y Sermones*, Buenos Aires 1999, 598.

⁴ A. AZNAR S.J., *El Cura Brochero. Vida heroica y santa*, Buchardo 260, Córdoba 1964, 81.

IN MEMORIAM: LA SANTA MUERTE
DEL CURA BROCHERO

duele, mas los comprende. «Desde ese momento ofrece al Señor su vida por la salvación de las almas, para ayudar a Cristo en la corredención del mundo»⁵.

El 7 de julio de 1907 le escribe a su Obispo, Mons. Zenón Bustos:

Mi vejez, mi Señor, me ha apretado tan de golpe que desde que estuve con Usted he perdido tres muelas y no me deja en la noche calentar en la cama, si una hora antes de entrar en ella no pongo dos botes con agua caliente, lo que no es posible si no estoy en el mismo Tránsito.

Cierto es que, en el principio de su Gobierno y aun después, le di palabra de que nunca se haría mi voluntad sino la suya, pero se entendía (aunque no lo expresé) si podía soportar el peso del puesto en que Usted me colocara. Y como ahora mi vejez me dice que no puedo soportar el peso del Curato del Tránsito, le aviso que sólo lo acompañaré en los meses de calor del año entrante.

Por otra parte, como algunos de los médicos (no todos) dijeron que mi enfermedad era lepra, me disparan las Esclavas, los Jesuitas, y hasta la Señora de Recalde (a pesar de ser ella y su esposo unos de los principales amigos y de los que más me quieren) me dispara, y por eso le acaban de pedir que me saque pronto del Curato y lo ponga a Acevedo antes que se vaya del Tránsito⁶.

Y en otra carta, del 26 de julio, aún más dolorosa, le dice:

A Su Señoría, el Señor Obispo, Doctor Fray Zenón Bustos.

Mi Obispo: En este instante recibo en Ambul -donde estoy cumpliendo algunos de mis múltiples deberes- su carta, en la que me dice:

1° Que estoy retrayendo a mis feligreses de la recepción de los sacramentos con mi verdadera o supuesta enfermedad, según las informaciones que le han llevado.

⁵ E. DEL FORNO, *Brochero. Vida heroica de un cura diocesano*, Colección Caminos Argentinos de Santidad, Fundación Mater Dei, Rosario 1999, 20.

⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *El Cura...*, 665.

2° Que entregue a Acevedo el Curato y que siga viviendo en el Tránsito conservando mi título de Cura.

Y 3°, finalmente, que proponga a Acevedo que me de la 3° parte de las entradas de él.

En contesto digo a mi Obispo:

1° Que le envíe mi renuncia con esta misma fecha, haciendo un propio desde Ambul para ganar tiempo.

2° Que, si es justo, Acevedo me de la 3° parte de las entradas, sería deber de mi Obispo y no mío hacer a Acevedo la tal propuesta.

Y 3°, finalmente, si continúo viviendo en el Tránsito estaría siempre espantando a mis feligreses con mi enfermedad.

Acabo la presente pidiendo a mi Obispo disculpa de todo lo desatento e incorrecto que haya en ella, porque la he escrito al correr de la pluma a fin de no demorar el envío de mi renuncia.

Sin más, su Canónigo que le pide la bendición⁷.

El 22 de enero de 1908 se le acepta la renuncia y el 2 de febrero el Padre Domingo J. Acevedo se hace cargo de la Parroquia del Tránsito de manera definitiva.

A fines de marzo de 1908 regresará a Santa Rosa del Río Primero, a su casa paterna, donde vivió con sus hermanas María Ramona y Rosaura Carolina. En ese tiempo, no olvidó a sus feligreses a quienes les mandaba cartas o telegramas por algún aniversario o confortándolos y consolándolos por algún dolor. Su enfermedad no logró disminuir su exquisita caridad. Su hermana Aurora, desde el Tránsito, le pide que vaya a vivir con ella. Él, que siempre pensaba en los demás, le escribe poniéndole las siguientes condiciones:

«Para ir yo a tu casa necesito dos cosas: 1° que las Esclavas me presen-
tasen todos los elementos para decir Misa en mi pieza y 2° adquirir

⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *El Cura...*, 671-672.

IN MEMORIAM: LA SANTA MUERTE
DEL CURA BROCHERO

unos cuantos pesos –o que tú me ayudes con algunos- para atender a las necesidades de los pobres que irán a pedirme que los surta⁸.

Vuelve a Villa del Tránsito, viviendo en la extrema pobreza. Cuando sus dolores se lo permiten viaja a su pueblo natal. Y allí, en algunas oportunidades, será acompañado por el seminarista Audino Rodríguez y Olmos⁹. Éste, dirá que con Brochero habitualmente conversaban del Evangelio y que quedaba admirado de las interpretaciones originales que hacía¹⁰. También asegurará, el futuro Arzobispo de San Juan de Cuyo, que el Santo Cura Gaucho sentía gozo con la lectura habitual de la Biblia de Scio y de los sermones del Padre Sñeri.

Como consecuencia de la lepra fue quedándose ciego; Y posteriormente siguió un endurecimiento de los oídos. Este aislamiento fue, sin dudas, muy doloroso para el Santo. Obviamente ya no salía sólo, era llevado por un lazarillo. Refiere Fray Contardo Miglioranza que a veces levantaba sus ojos apagados hacia sus sierras queridas y con añoranza decía al Padre Antonio Álvarez: «Ya no veré más las sierras que tantas veces he pasado a lomo de mula. Las he subido y bajado ni cuenta tengo en cuántas ocasiones pero jamás tuve miedo. ¡Ah, sí! Pero ahora voy teniéndolo al Juicio Final. ¡Vaya a saber cómo va a ser eso (...)!»¹¹.

Una de sus últimas cartas, fue dirigida a su amigo y compañero de ordenación sacerdotal, el Obispo de Santiago del Estero, Juan Martín Yáñez.

⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *El Cura...*, 731.

⁹ Será el segundo Arzobispo (séptimo diocesano) de San Juan de Cuyo. Siendo Obispo de Santiago del Estero, el 5 de octubre de 1939 el Sumo Pontífice Pío XII lo traslada y promueve a la sede arzobispal sanjuanina, de la que tomó posesión el 20 de octubre de 1940. Falleció el 3 de agosto de 1965.

¹⁰ Por ejemplo: Explicando la prisión de Nuestro Señor, aseguraba que en la agresión de San Pedro a Malco hubo dos milagros: el primero, que San Pedro, acostumbrado a las faenas de dividir peces no hubiera dividido a Malco en dos partes, y el segundo milagro, la restitución de la oreja a su lugar... Cuando aquel enfermo fue puesto delante del Señor por aquellos que primero habían abierto el techo, Brochero aseguraba que antes de la curación del enfermo, había tenido lugar el milagro de que el dueño de casa hubiese permitido dejar abrir el techo sin protestar, tratándose de gente desconocida.

¹¹ FR. C. MIGLIORANZA, *El Cura...*, 241.

En ésta redacta con total naturalidad y aceptación su martirio; y, por ende, es donde podemos apreciar la santidad de su alma:

Mi querido: Recordarás que yo sabía decir de mí mismo que iba a ser tan enérgico siempre como el caballo chesche que se murió galopando. Pero jamás tuve presente que Dios Nuestro Señor es -y era- quien vivifica y mortifica, y da las energías físicas y morales, y quien las quita.

Pues bien, yo estoy ciego casi al remate, y apenas distingo la luz del día, y no puedo verme ni mis manos. A más, estoy casi sin tacto desde los codos hasta la punta de los dedos, y de las rodillas hasta los pies. Y así, otra persona me tiene que vestir o prenderme la ropa.

La Misa la digo de memoria y es aquella de la Virgen cuyo Evangelio es «extollens quaedam mulier de turba...». Para partir la Hostia consagrada y para poner en medio del corporal la hijuela cuadrada, llamo al ayudante para que me indique que la Forma la he tomado bien para que se parta por donde la he señalado, y que la hijuela cuadrada está en el centro del corporal para poderlo doblar. Me cuesta mucho hincarme y muchísimo más el levantarme, a pesar de tomarme de la mesa del altar.

Ya vez el estado a que ha quedado el chesche, el enérgico y el brioso. Pero es un grandísimo favor el que me ha hecho Dios Nuestro Señor en desocuparme por completo de la vida activa y dejarme con la vida pasiva, quiero decir, que Dios me da la ocupación de buscar mi fin y de orar por los hombres pasados, por los presentes y por los que han de venir hasta el fin del mundo.

No ha hecho así contigo Dios Nuestro Señor que te ha cargado con el enorme peso de la Mitra hasta que te saque de este mundo, porque te ha considerado más hombre que yo, por no decirte en tu cara que has sido y sos más virtuoso que yo.

Me ha movido a escribirte tal cual ésta, porque tres veces he soñado que he estado en funciones religiosas junto contigo, y también porque el 4 del entrante enteramos 47 años a que nos eligió Dios para príncipes de su corte, de lo cual le doy siempre gracias a Dios, y no dejo ni dejaré aquellas cortitas oraciones que he hecho a Dios a fin

IN MEMORIAM: LA SANTA MUERTE
DEL CURA BROCHERO

de que nos veamos juntos en el grupo de apóstoles en la metrópoli celestial¹².

En los paseos que podía realizar, concurría al locutorio de las Hermanas Esclavas y se hacía leer un pasaje del Santo Evangelio. Al concluir la escucha, lleno de gozo, exclamaba: «ya tenemos el manjar del alma». Cuentan que si alguna parte del Evangelio le llamaba la atención, le decía a la hermana que leía: «Caramba, caramba, que está lindo esto, repetilo, hija»¹³. El resto del tiempo, como él mismo decía, se la pasaba «desgranando Rosarios».

A principios de 1914 su estado se agrava aún más. Al estar ciego y sin sensibilidad en el olfato no advierte que una mosca le entra por la nariz. Ésta inculca los huevos y le provoca una miasis. Esta nueva enfermedad le trae aparejado terribles dolores de cabeza; y lo que fue peor: al enterarse la gente de que «estaba agusanado», algunos se apartaron todavía más.

En esa terrible soledad lo encontró el Pbro. José Pío Angulo. ¿Quién fue este sacerdote que hizo de buen samaritano? Durante las vacaciones de 1891-92 este buen hombre de Dios había vivido en la casa parroquial de la Villa y acompañado a Brochero en alguna de sus quijotadas. Desde 1896 y por espacio de diez años fue cura de Minas y allí colaboró estrechamente con el Cura Gaucho y su obra apostólica. Sentía una inmensa y filial veneración hacia él, por eso es que cuando lo encontró en tales condiciones decidió no separarse de su lado. Leemos en la Positio: «Llegué al Tránsito, escribe el presbítero Pío Angulo, cuando el señor Brochero se encontraba enfermo. De ahí que me cupo la triste satisfacción de ser confidente del benemérito enfermo y administrarle los sacramentos, que recibió con entereza cristiana, con resignación ejemplar, y con piedad propia y virtuosa de sacerdote. Su adiós al mundo que iba a abandonar y el saludo al nuevo mundo de innegables y eternos encantos que se presentaba radiante de luz ante su alma, fue formulada en los siguientes términos, al levantar yo, ante sus ojos, la blanca hostia como mensajera de felicidad, de paz: ‘Esta es la despedida’. Proponiéndome hacerle entrever en la eternidad la perdurable

¹² CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *El Cura...*, 801-802.

¹³ P. AGUIRRE LÓPEZ, *Pinceladas brocherianas*, «Los principios», Córdoba, 29 de enero de 1950.

recompensa que Dios deparaba a su vida consagrada a la gloria divina y a la salvación de las almas, le dije que, en el cielo, lo esperaban las innumerables almas que él había salvado en el ejercicio de su ministerio sacerdotal, en el desempeño de su cargo parroquial y en la Casa de Ejercicios. A lo cual él contestó: ‘Sí, porque los papeles están rotos’. Preguntándole yo si se refería al documento contra la humanidad, del cual dijo San Pablo que había sido triturado en la Cruz Redentora, me contestó: ‘No sólo eso. También los documentos personales, porque si alguna parte hubiera tenido el diablo, el documento está rasgado, y de boca no cobra nadie’. Rasgo a la vez que de bien fundada confianza, de la personalidad original de Brochero»¹⁴. Y en otra ocasión, también supo decir: «Aunque el demonio busque algo en mí, se equivoca; todo está pagado por la sangre de Jesucristo»¹⁵.

Tres días antes de morir quiso celebrar la Misa. Rezaba de memoria la de los difuntos, pero le sobrevino un desmayo y no pudo concluirla. Las palabras finales fueron las del Evangelio de aquel día: «Et ego resucitabo eum in novísimo die».

El Pbro. Angulo se fue hasta Mina Clavero para pedir ayuda al médico Meana¹⁶. Se le aplicaron inyecciones de morfina para las neuritis terriblemente dolorosas que le aquejaban. Calmado de los dolores y clareado en su mente, Brochero pidió la confesión y recibió el Santo Viático sentado en la cama y con la sotana puesta. «Sus súplicas de rezo a Jesucristo enternecían. Pero lo que sí quedó grabado en mi espíritu fue aquella fe viva y tierna del Señor Brochero, que cegado en sus ojos de carne y teniendo en sus manos el Santo Cristo, parecía contemplarlo»¹⁷.

Vayamos concluyendo. Brochero fue un santo y si nosotros queremos santificar nuestras vidas -tanto sacerdotes como laicos- tenemos en él un modelo digno de imitación.

¹⁴ M. NORA SOR DÍAZ CORNEJO, O.P., *José Gabriel del Rosario Brochero. Un santo para nuestro tiempo*, Buenos Aires, San Pablo 2005, 173.

¹⁵ E. BISCHOFF, *El Cura Brochero*, 274.

¹⁶ Bischoff dice que al no encontrarlo, fue el hijo de éste, Teófilo, estudiante de medicina.

¹⁷ P. AGUIRRE LOPEZ, *Pinceladas...*

IN MEMORIAM: LA SANTA MUERTE
DEL CURA BROCHERO

Pidamos entonces con insistencia la gracia de conocer e imitar a este hombre de fe y de vida interior para que cuando nos llegue el momento de la partida podamos decir como él: «¡Ahora, puestos los aparejos, estoy listo para el viaje!»¹⁸.

¹⁸ Deseo manifestar mi público agradecimiento al R.P. Dr. Javier Olivera Ravasi, I.V.E., por alentarme con este trabajo, pese a mis miserias. Ruego a Nuestro Santo Cura Gaucho para que interceda ante el trono de Dios por él, por su fidelidad y santidad en el sacerdocio católico.

PÁGINAS INOLVIDABLES

«NO ME IMPORTA NADA»

SSVM

Hace algunos años, antes de entrar en la vida religiosa, frente a la dificultad en el desarrollo de algún programa o algún plan con mi grupo de amigos (especialmente con mis amigas) decíamos espontáneamente una frase que era como una «frase-fuerza» que tenía la magia de hacer desaparecer los temores: *«no me importa nada»*.

Claro que esta frase no la usábamos «pura o debidamente por amor de Dios», aunque -vale aclarar- tampoco para hacer cosas malas, sí puramente humanas o mundanas.

Y así, cuando queríamos ir a un congreso a tres horas de un lugar y después estar en una peña en otro lugar y no faltar a tal fiesta y al otro día teníamos algún apostolado o teníamos que estudiar, veíamos la empresa que nos proponíamos, medíamos los tiempos y las fuerzas y decíamos: «yo lo hago»... y nos lanzábamos a la carrera de dormir poco y hacer mucho sin faltar a los deberes más importantes con Dios y la familia. Y decíamos *«no me importa nada»* porque era la forma de convencernos de que no había nada que temer aunque de hecho sintiéramos un poco de miedo o viéramos que era temerario.

Nuestras madres que nos veían, se lamentaban de vernos correr sin cesar, porque se daban cuenta de que allí había un desorden... ¡claro! No hacíamos esas cosas precisamente por la salvación de nuestras almas y por eso nos fallaba el discernimiento y de hecho estábamos cansadas y no tan contentas como podríamos si el mismo empeño lo pusiéramos en amar a Dios.

Ahí estaba el punto... amar a Dios.

Pasó el tiempo, y esas almas agitadas de aquí para allá por las miles de actividades tuvieron que plantearse cosas que daban miedo de verdad, que

parecían temerarias a los ojos del mundo. Y para lanzarse a esa empresa debieron decir «*no me importa nada*»...

Primero entró uno de los chicos al seminario. Dejó al grupo, dejó las diversiones y las largas charlas «filosóficas» (sofista le decíamos nosotros porque tenía una gran habilidad de hacer argumentos muy «racionales» para salirse con la suya). ¡Y qué hermoso que era todo eso! ¿Y no daba miedo dejarlo?... ¡claro que sí! Pero: «*no me importa nada*». El resto, nos alegramos inmensamente, algunos y otros no lo entendieron, pero eso poco importaba porque a él «no le importó nada».

Cuando este entró le mandó a un amigo las constituciones del Instituto y ese pelilargo las leyó y dijo: si esto se vive, yo quiero ser parte, «*no me importa nada*» y entró.

Después entró una de las chicas al convento: dejó buen trabajo, una carrera bastante bien llevada, su auto medio chatarra pero «suyo» que recién se había comprado y por el cual la felicitábamos (era un éxito entre los del grupo), y dejó de ser la cabeza de un grupo de estudio, cosa bastante honrosa en el círculo de amistades. Y a ella «no le importó nada». Para mí fue un baldazo de agua fría y un reproche: «ellos se hacen santos y yo nada»... la sangre hervía de atracción por lo grande. Tras ella se fue otra...

Y ese verano, una de mis mejores amigas del grupo tenía que decidir entre irse de vacaciones con su familia al sur o irse al curso de universitarios en San Rafael. ¡El curso... cuántos hermosos recuerdos! (no era la primera vez que lo hacía)... ¿pero las vacaciones familiares?, pesaban mucho. Y dijo: «*no me importa nada*» y se largó a hacer las dos cosas. Sí, las dos cosas. Empeñando sus ahorros y corriendo, perdiéndose parte de las vacaciones y parte del curso. Cualquiera otro hubiera dicho: «hago una cosa bien hecha y ya está»... pero a esta «no le importaba nada». Y después de los únicos cuatro días del curso en San Rafael (que en realidad duraba ocho) nos avisaba por mensaje de texto que tenía una noticia para darnos (no, no se hizo monja... no todavía): ¡se había puesto de novia con un chico que ni conocía y que encima vivía a más de mil kilómetros!! Estaba loca: «no le importaba nada»... era un chico virtuoso, de buena familia, de nobles ideales... ya está, nada más que pensar, pensarlo da miedo y «*no me importa nada*». Y lo mejor es que ese chico se encargó, aún sin darse cuenta creo, de serenarla. Y mi amiga dejó de correr tanto.

En junio las dos anteriores tomaban el hábito, y ésta que estaba más tranquila (pero no tanto) organizó sus cosas medio como pudo y se vino a verlas (digo «vino» porque desde acá escribo yo ahora).

Ahí se encontró de sopetón con la propuesta de una empresa magnífica que la fascinaba y la atraía... y daba miedo, imucho miedo! Y ella dijo: *«no me importa nada»* (hoy es para mí un hermoso ejemplo de religiosa). Y el chico que conoció en el verano es también hoy religioso de nuestra congregación.

Y cuando mi Esposo me puso en el aprieto (debo decir que el temor que se siente es grande, es un vértigo importante) de lanzarse uno así a lo que contradice todos los proyectos de la vida para entregarse a algo de lo cual se conoce muy poco -casi nada- pero que tiene una atracción irresistible (la atracción de las grandes empresas y de servir a un Rey tan entero y tan Señor); la única forma era no pensarlo mucho y decir *«no me importa nada»*. Y lo gracioso es que esa frase resonaba con toda su fuerza en la mente; las mismas exactas palabras que nos movían a lanzarnos a cosas difíciles o arduas, pero mundanas, fue una fuerza en el temor, ahora sí, para servir al único que merece ser servido.

(Yo no fui la última, y los llamados de Dios desde el primero se siguieron en cadena e inmediatamente después que, en una Parroquia a la que asistíamos, se abrió una capilla de adoración permanente donde la mayoría de los miembros del grupo comenzó a cubrir algún turno).

Pasado el tiempo nos reíamos, y ante las dificultades y los desafíos de esta hermosa y difícil vida nos decíamos *«no me importa nada»* y nos reíamos con sonrisas cómplices.

Es impresionante la fuerza de algunas expresiones.

Y es hermoso que Dios se haya servido de la temeridad de un grupo de pobres tipos para transformarlos en sus discípulos y que nos haya querido regalar en esas palabras mal usadas otras veces, la fortaleza para decir que sí.

Ruego a Dios que nos de la fuerza y la «temeridad» para lanzarnos a todas sus empresas, que «nunca nos empiecen a importar las cosas», las criaturas... que ante sus suaves pero irresistibles susurros, y viendo lo débiles que somos, tengamos el valor de decir una y mil veces *«no me importa nada»*... *«me glorío en mi debilidad»* y *«todo lo tengo por basura con tal de ganar a Cristo»*.

EL TEÓLOGO RESPONDE

LAS AMENAZAS A LA ESPERANZA

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes, I.V.E.
San Rafael, Argentina

Consulta: La cuestión que deseo plantearle puede parecer un poco singular, pero se trata sobre la virtud de la esperanza y es: ¿en qué actitudes o cosas podemos considerar que se está amenazando –en nuestro tiempo– la esperanza del cristiano?

Estimado amigo:

Al hablarme usted de «esperanza del cristiano» debo entender que se refiere a la esperanza teologal, no a las esperanzas humanas; por lo que respondo teniendo en cuenta esta perspectiva particular¹.

Pues bien, creo que se pueden identificar en nuestros días, al menos cinco grandes amenazas o retos teológicos contra la esperanza cristiana.

1. Primera amenaza: los cristianos que viven una fe esquizofrénica

Me refiero a los que «creen» en Dios pero no esperan la vida eterna.

A pesar de la extensión que diversas formas de indiferencia religiosa han ido adquiriendo en los últimos tiempos, nuestros pueblos (por ejemplo en Hispanoamérica) siguen siendo, gracias a Dios, mayoritariamente religiosos y cristianos (cuando no católicos). Sin embargo, llama la atención que no pocos de los que se declaran cristianos y católicos, al tiempo que confiesan creer en Dios, afirman no esperar que la vida tenga continuidad más allá de la muerte.

¹Y voy a aprovecharme, para hacerlo, de una parte de un valioso documento de la Comisión Episcopal Española para la Doctrina de la Fe, del año 1995, *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, (26 de noviembre de 1995).

¿Qué Dios es ése en el que dicen creer quienes piensan que no ha vencido a la muerte y que, como consecuencia, es esta quien tiene la última palabra sobre la vida del hombre? No puede tratarse, ciertamente, del Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Dios vivo y verdadero. No puede ser el Dios personal y cercano a sus criaturas, en especial a los seres humanos, a quienes ha creado a su imagen para establecer con ellos una relación mucho más fiel que la que nosotros anudamos con nuestros seres queridos.

La desconexión entre la fe en Dios y la esperanza en la vida eterna no sólo pone de manifiesto una cierta crisis de esta esperanza, sino también de la fe en Dios. La fe en la resurrección y en la vida eterna está íntimamente unida a la verdadera fe en Dios. Hoy en día se hace necesario, por eso, proclamar de nuevo nuestra fe pascual (la fe en la vida eterna basada en el misterio pascual de Cristo, es decir, en que «si morimos con Él, viviremos con Él»: 2Tim 2,11); en que nuestras vidas, junto con la creación entera, «libre ya del pecado y de la muerte», como dice la Plegaria eucarística IV, serán definitivamente asumidas en la vida de Dios.

2. Segunda amenaza: la acobardada predicación de la esperanza de la vida eterna

Es difícil escuchar en la predicación, en la catequesis y en la enseñanza de la religión católica, una clara presentación de la esperanza cristiana en la vida eterna.

Tal vez sea cierto que en el pasado se han predicado de manera poco seria o poco teológica algunas verdades de la vida eterna –aunque no hay que hacer mucho caso de esta dialéctica que hacen tanto hincapié en «antes se exageraba...»–; pero esto no justifica que se silencie o el que se deforme la fe de la Iglesia en la vida eterna. El Credo concluye solemnemente con esta proclamación de esperanza, tan unida a la fe en Dios: «creo en la resurrección de los muertos y en la vida eterna». Si no se habla de estos temas, o si se habla de modo inapropiado, el corazón mismo de la fe en Jesucristo queda negativamente afectado.

Además, el descuidar las verdades de la muerte, de la gloria y de la posible condenación eterna tendría, entre otras, la grave consecuencia de que los fieles, carentes del alimento sólido de la fe, que viene a saciar con

creces el hambre de amor perenne que experimenta la naturaleza humana, se sientan tentados de dar oídos a supersticiones o ideologías incompatibles con la dignidad de quienes son hijos de Dios en Cristo. Dicho de otro modo, si no se predicán estas verdades, tales como las enseña la fe católica, se entrega la mente de los fieles al pasto de las supersticiones.

3. Tercera amenaza: la desesperanza que nace del fracaso de la ideología del progreso

El final del siglo XX y el comienzo del XXI han mostrado al hombre el estruendoso fracaso de las ideologías que trataron de hacernos creer que el hombre es el constructor prometeico de su futuro, de un porvenir siempre mejor; la enseñanza, en fin, de todos los humanismos laicos y ateos que elaboraron un modelo de esperanza secularista (los socialismos, el nazismo, el marxismo, etc.).

Es indudable que todavía muchos siguen ilusionados con esta quimérica visión del progreso histórico (que sigue prometiendo la felicidad en la tierra, como hace la ciencia con sus investigaciones sobre la clonación y otras quimeras biológicas); pero también son cada vez más los que, aleccionados por el derrumbamiento de las grandes utopías y alarmados por las consecuencias indeseables del «progreso» (en términos ecológicos o de justicia social), han empezado a dudar de que el futuro (por esta senda, al menos) vaya a poder traer todo bueno. Esta es la razón por la que, en las últimas décadas, se haya puesto de moda hablar del «fin de la historia», no en un sentido apocalíptico, sino como un cambio de civilización². El hecho es que según señalan los estudiosos, uno de los resultados de esta «crisis de la modernidad» es la difusión de una cierta desesperanza. Desesperanza que se manifiesta en que ahora se trata de orientar todos los deseos del hombre al modesto horizonte de lo cotidiano: vivir una vida serena, sin preocupaciones, sin hacernos tantas ilusiones sobre el progreso y el futuro... aprovechar el tiempo que tenemos sobre este mundo... lo que, en el fondo, no es más que una forma de desesperanza disfrazada: sólo tenemos esta vida, aprovechémosla para vivir tranquilos.

² Después de *¿El Fin de la Historia?* (1989), Francis Fukuyama volvió a la carga con este tema con *The End of History and the Last Man* (1992).

No es mala una esperanza humilde y hasta escondida en lo cotidiano³; pero es preocupante que vaya tomando cierta carta de naturaleza la pura y simple desesperanza.

4. Cuarta amenaza: el retorno de formas ancestrales de esperanza

Como el hombre «necesita» tener esperanza, si la fe cristiana no se la da (por falta de predicación y de auténtica catequesis), aquel la buscará en otra cosa que le «prometa» algo futuro. De aquí el fenómeno del retorno de formas primitivas o ancestrales de esperanza, «recauchutadas». El ser humano necesita el futuro, no puede vivir sin proyectarse hacia el porvenir. Por esta razón, nuestra descreída cultura echa mano, con frecuencia, de creencias ancestrales o de supersticiones para tratar de responder a la inevitable demanda de esperanza. De este modo, paradójicamente, junto a la ciencia y la técnica más avanzadas, florecen en el seno de nuestra sociedad (y, por cierto, con gran vigor), la astrología, los horóscopos, la quiromancia, y todas las formas de adivinación del futuro. También se recuperan, más o menos adaptadas, diversas formas de antiguas creencias sobre la supervivencia del hombre, como, por ejemplo, la reencarnación. Y quienes creen en esto no son solo personas sencillas y sin estudios, sino, a menudo, profesionales, políticos, literatos, educadores y científicos.

5. Quinta amenaza: el egoísmo

Aunque parezca mentira hay que señalar como una forma de desesperanza el fenómeno del culto más o menos cínico al propio provecho, como única meta de la vida. Es decir, el hecho, cada vez más extendido, de personas que sólo les interesa su propio interés, ya tome este forma de explotación de los demás, de avaricia desenfrenada, de lujuria, de corrupción, etc. Me refiero a la actitud de aquellos que sólo buscan su propio bien, «aunque revienten los otros»; actitud extendidísima. Esta es la sustancia del «capitalismo salvaje», es decir, del egoísmo exacerbado que caracteriza la «postmodernidad». ¿No es esto una forma de desesperanza, que encara la vida como algo de lo que hay que sacar todo el jugo posible (exprimién-

³ Cf. PABLO VI, Exhort. Apost. *Gaudete in Domino*, 6-8.

dolo de los demás) porque se piensa que no hay un más allá donde recibirá premio o castigo de sus actos?

Aunque se podrían señalar también otras amenazas para la esperanza, estas cinco ya nos dan bastante que pensar.

INTERCAMBIOS

Gladius, nº 85, navidad 2012, año 28.

Siempre P`alante, nº 699, julio 2013, año XXXI.

Humanitas, nº 70, otoño 2013, año XVIII.

Verbo, nnº 511-512, 515-516, mayo-junio-julio 2013, año LI.

Teología, nº 110, abril 2013, Tomo L.

Ecclesia, nº 4, octubre-diciembre 2012, volumen XXVI.

Studium, nnº 30-31, 2012-2013, tomo XV-XVI.

Revista Agustiniana, nº 162, setiembre-diciembre 2012, vol LIII.

NOTICIAS

- **Visita del P. Gonzalo Ruiz**

Desde el jueves 11 hasta el domingo 14 de abril nos visitó el Vicario general del IVE, el P. Gonzalo Ruiz Freites. Llegó el jueves y esa tarde dio el punto principal de la reunión de clero, con la participación de los seminaristas, allí nos habló sobre: «La hermenéutica de la continuidad como clave para la correcta interpretación del Concilio Vaticano II».

Y el viernes por la tarde en la parroquia san Maximiliano Kolbe dictó el primer Curso de Cultura Católica de este año, bajo el título de «La doctrina católica de la fe»: su finalidad ha sido presentar una introducción general a todos los Cursos que este año versarán sobre aspectos más particulares de esta virtud teologal.

- **Jornadas de Actualización Teológica y Ejercicios Espirituales de sacerdotes**

Del martes 8 al viernes 10 de mayo, los sacerdotes de la provincia Nuestra Señora de Luján se reunieron en nuestra Casa Madre para las Jornadas anuales de actualización teológica. El miércoles participaron de los festejos de la virgen de Luján. Y el jueves comenzaron las ponencias que estuvieron a cargo del P. Miguel Fuentes, quien desarrolló el tema de los dones del Espíritu Santo relacionados con la fe: los dones de ciencia y de entendimiento. El curso finalizó el viernes al mediodía con la Santa Misa y el tradicional asado.

Quince de los sacerdotes que asistieron al curso se quedaron en la Finca para realizar los ejercicios espirituales predicados por el P. José Guerra desde el sábado 11 hasta el jueves 16.

- **Conciertos de música sacra por el año de la fe**

Con motivo del año de la fe, fue organizado por el Instituto Domenico Zipoli, en su 20° aniversario de vida, un ciclo de conciertos de música sacra.

El domingo 5 de mayo se tuvo en la Finca el segundo concierto. Para esta ocasión la *Schola Cantorum* «San Gregorio Magno» de nuestro Seminario

rio presentó cantos gregorianos y polifónicos pascuales, y la parte instrumental estuvo a cargo del P. Catena y del seminarista Alejandro Cunietti que presentaron obras de Zípoli y Bach en clavicémbalo y violín.

El viernes 24 de mayo se realizó el tercer concierto de este ciclo, en la Iglesia del Seminario diocesano «María, Madre de Dios». La *Schola Cantorum* del mismo seminario estuvo a cargo de los cantos gregorianos y polifónicos, y el P. Edgardo Catena en el clavicémbalo junto al seminarista Alejandro Cunietti en violín presentaron el Concierto en La menor para violín, de Vivaldi.

Finalmente, el sábado 26 de octubre tuvo lugar el «Concierto final», que consistió en la interpretación del «Credo» según los distintos autores a lo largo de la historia.

• **Curso de Cultura Católica y curso intensivo de derecho canónico**

El P. Luis González Guerrico, canonista y rector del seminario Diocesano, tuvo a cargo el segundo curso de Cultura Católica de este ciclo anual organizado por CIDEPROF con motivo del Año de la Fe. Puntualmente se desarrolló el tema «la fe y la doctrina social de la Iglesia». A su vez, el mismo P. González Guerrico durante la semana del 21 al 24 de mayo dictó un curso intensivo de Derecho Canónico para los alumnos de 2° a 4° de Teología de nuestro Seminario «María, Madre del Verbo Encarnado». Agradecemos al P. Guerrico que generosamente se hizo presente durante toda esta semana para ilustrar y explicar el sentido y la aplicación de los cánones con su conocimiento y su experiencia.

• **Visita de peregrinos de las JMJ**

Con ocasión de las Jornadas Mundiales de la Juventud en Río de Janeiro, contingentes de jóvenes vinculados a nuestros religiosos de distintas partes del mundo, aprovecharon el viaje para conocer la Casa Madre de nuestro instituto y las demás casas, tanto de formación como de caridad, que tenemos en San Rafael.

Vinieron jóvenes desde Estados Unidos, Taiwán, Ucrania, Hong Kong y Lituania. Todos venían en un gran clima de alegría y espíritu de familia.

Los seminaristas pudimos palpar cómo son los trabajos con los jóvenes de nuestros misioneros en las distintas partes del mundo.

- **Solemnidad de la Transfiguración del Señor**

Comenzamos la celebración de este Misterio, en el que de manera especial vemos reflejado el carisma de nuestro Instituto, con la Santa Misa de la mañana junto a toda la familia religiosa de San Rafael. Estaba también presente el grupo de visitantes de Hong Kong que regresaba de participar en la JMJ en Río. Luego de la Misa pasamos al desayuno donde disfrutamos del fogón, del cual participaron también los peregrinos con cantos tradicionales. Al mediodía los seminaristas tuvieron la tradicional *políglosis* donde se declamaron textos clásicos de diversos idiomas, para cumplir así con el espíritu de esta fiesta.

- **Fiesta de los mártires de Barbastro**

Los mártires de Barbastro tienen un lugar especial en la vida del Seminario. Por una parte son los patronos secundarios de nuestro Seminario, pero además nuestro Directorio de Seminarios Mayores los pone como ejemplo de la disposición que debe alcanzar todo seminarista: «la entrega total al servicio de Dios y al ministerio pastoral», incluso hasta el martirio. El beato Juan Pablo II los llamó «*¡Todo un seminario Mártir!*». Ellos han de ser para los que nos formamos en esta casa religiosa modelo del deseo de entrega sacrificial.

La Misa matutina estuvo presidida por Mons. Stegmeier, obispo de Villarrica, Chile, quien se encontraba visitando nuestro seminario desde el día anterior. Aprovechó la homilía para resaltar la necesidad que tenemos como religiosos y misioneros de estar dispuestos realmente al martirio, pues en un futuro cercano, a los cristianos se les pedirá el testimonio supremo de la fe, aún en los países occidentales.

- **Curso intensivo sobre el Misterio de Dios Trino**

Desde el miércoles 14 al viernes 23 de agosto el padre José M. Corbelle dio en nuestro Seminario Religioso un curso intensivo de Teología, sobre el tratado del misterio de la Santísima Trinidad. El P. Corbelle, doctor

en Teología Dogmática, es autor de un libro sobre este tema y durante varios años ha dictado este tratado.

Los alumnos del Cíclico de Teología, que recibieron las lecciones, estaban muy agradecidos al P. Corbelle por la claridad en la exposición del mayor misterio de nuestra fe.

• **Retiro de día en la solemnidad de la asunción de la Sma Virgen María**

La festividad de la Asunción de Nuestra Señora a los cielos se celebró en el ámbito del retiro mensual, tal como es aconsejado por el Directorio de Seminarios Mayores para adquirir el espíritu de oración y devoción a nuestra Madre del Cielo (nº 210). El retiro fue predicado por el P. Francisco Muñoz, quien tomando las palabras del Papa Francisco durante las Jornadas Mundiales de la Juventud lo relacionó al misterio de la gloriosa Virgen María en tres puntos: la esperanza, la alegría y el dejarse sorprender por Dios.

• **Conferencia del Padre Alfredo Sáenz**

El Padre Alfredo Sáenz s.j. visitó nuestro Seminario el viernes 23 de agosto por la mañana, y tuvo a cargo una conferencia sobre la espiritualidad sacerdotal según Benedicto XVI, expuesta en el epílogo de su libro *«In persona Christi»*. Fue una verdadera clase de espiritualidad sacerdotal, muy provechosa para quienes aspiramos a llegar un día a ser otros Cristos.

Además hay que destacar la generosidad y dedicación del Padre Alfredo, quien el día anterior había tenido una conferencia sobre Fe y Tradición en los Cursos de Cultura Católica; y el viernes por la noche presentó el libro *«Que no te la cuenten»*, del P. Dr. Javier Olivera. Y el sábado expuso acerca de «La contraofensiva de algunos pueblos por la fe», como el caso de los Cristeros.

• **Charla del doctor Abel Albino**

El domingo 25 de agosto, el Dr. Abel Albino expuso a los seminaristas su programa contra la desnutrición infantil que lleva a cabo mediante la Fundación CONIN (Cooperadora para la Nutrición Infantil). Venía desde la ciudad de Alvear, donde había abierto una filial de Conin (la nº 57 en

el país). El doctor relató su vibrante experiencia frente a este mal y refirió cómo desarrolló su obra que ofrece una verdadera solución, que no se limita a la ayuda material, sino que constituye una transformación cultural afianzando los valores de la familia y la sociedad. Participó, además, un nutrido grupo de miembros de la Tercera Orden, que forman parte de la asociación Anin, que asume los objetivos del Dr. Abel Albino en la Ciudad de la Caridad del Verbo Encarnado.

- **Otro doctorado para seguir evangelizando la cultura**

El día 4 de octubre, fiesta de San Francisco de Asís, el Padre Javier Olivera Ravasi llevó a cabo la defensa de su segundo doctorado, esta vez en Historia.

En la Universidad Nacional de Cuyo (universidad estatal y actualmente filo-marxista, de la provincia de Mendoza) el padre había sido admitido por antecedentes académicos hace algunos años, con la tesis titulada: «La Contra-revolución cristera: dos cosmovisiones en pugna», dirigida por el Dr. Enrique Díaz Araujo. El Padre Javier ya se había doctorado en Filosofía en Roma, hace algunos años.

- **Dos nuevas licenciadas**

El martes 29 de octubre p.p. las hnas. Maria Ci Bei y Maria Foederis Arca obtuvieron el título de Licenciadas en Filosofía por la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma.

La hna. Maria Ci Bei presentó su tesina sobre «La persona en cuanto supósito en Santo Tomas» y la hna. María Foederis presentó la suya sobre «La reflexión intensiva en Cornelio Fabro».

¡Damos gracias a Dios por contar con dos nuevas licenciadas en nuestro Instituto! Encomendamos estas hermanas y los apostolados que asumirán a las oraciones de toda la Familia Religiosa.

- **Publicación de «Cartago Eterna»**

Queremos compartir con ustedes otra gran alegría en tierras tunecinas; la publicación de nuestro primer libro en francés «Cartago Eterna, una peregrinación a través de su historia y de sus ruinas cristianas», cuyo autor

es el P. Silvio Moreno I.V.E.. Fue impreso en Túnez, en una imprenta italiana y el proyecto fue financiado por la asociación de ayuda a la Iglesia que sufre, a la cual agradecemos enormemente.

El libro consta de dos partes (una histórica y otra arqueológica) y se presenta como guía del peregrino cristiano que llega a estas tierras y quiere conocer las raíces cristianas de Túnez. El libro está centrado en el estudio sea histórico como arqueológico de la Cartago cristiana, es decir el período que va desde el siglo I hasta el siglo VII, siglo marcado por la llegada del Islam y la casi total desaparición del cristianismo.

El libro presenta también a los grandes personajes de la historia cristiana en Cartago: San Agustín, San Cipriano, San Fulgencio de Ruspe, los grandes mártires, en particular Santa Perpetua y Felicidad, los tres Papas africanos, etc. Pero también es un libro de oración, es decir que ayuda al peregrino a «peregrinar» en el sentido propio de la palabra. Cada peregrino, visitando las ruinas cristianas de Cartago, no solamente ve muchas «piedras» o «estructuras semi-destruidas», sino que descubre la riqueza histórica de cada lugar, pudiendo al mismo tiempo rezar e interiorizar los testimonios de fe de tantos mártires, obispos, sacerdotes y fieles que forjaron el cristianismo en los primeros siglos, sea con la propia sangre, con la doctrina y con el ejemplo.

Agradecemos a Dios, la posibilidad que nos da de poder trabajar para que no se pierdan las raíces cristianas del Africa del Norte.

RECENSIONES

P. DR. CORNELIO FABRO

Appunti di un itinerario.

PLÁCIDO MARÍA GIL IMIRIZALDU

Un adolescente en la retaguardia. Memorias de la Guerra Civil (1936-1939).

MARTÍN IBARRA BENLLOCH

La persecución religiosa en la diócesis de Barbastro-Monzón (1931-1941).

GEORGE WEIGEL

La fine e l'inizio. Giovanni Paolo II: la vittoria della libertà, gli ultimi anni, l'eredità.

P. DR. CORNELIO FABRO

***Appunti di un itinerario. Versio-
ne magistrale delle tre stessure con
parti inedite, preparato por
R. Goglia y E. Fontana***

EDIVI, Segni 2011, 240 pp.

C. Fabro escribió tres síntesis de su itinerario intelectual. En 1980, ya cercano a su despedida de la enseñanza universitaria debido a la edad (estaba por cumplir los 70 años), el prof. A. Pieritti, director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Perugia, le pidió que hiciese una presentación de su vida de pensador. En un primer momento, C. Fabro pidió la ayuda de algunos estudiosos y amigos, para que, con preguntas, o pedido de aclaraciones, o de mayor explicación de algunos temas por él tratados, pudiese iniciar la redacción de dicha presentación, pero todo quedó en palabras (cfr. Appunti, 5). Entre abril y junio de 1980 escribió tres textos presentando su pensamiento; la primera redacción es más personal (Ad me ipsum, cfr. Appunti, 27-103); la segunda incompleta (cfr. Appunti, 105-124) y la tercera más teórica, la más completa, que fue después publicada (cfr. Appunti, 125-224). El libro contiene las tres redacciones, dos de las cuales inéditas, precedidas de una presentación de R. Goglia (cfr. Appunti, 5-23), seguidas de un agradecimiento (cfr. Appunti, 191-202, respuesta a las preguntas, objeciones, etc. que le hicieron a su presentación, publicado en 1982); de un prólogo fenomenológico (cfr. Appunti, 203-224) y de un breve

texto de Auto-presentación de C. Fabro del año 1987 (cfr. Appunti, 228-229).

En su primera presentación el A. afirma: «Tres, me parece, son las orientaciones fundamentales de mi búsqueda, las tres orientadas al «problema del fundamento»: 3 etapas de un idéntico camino más que 3 tiempos u objetivos diferenciados y pre-establecidos» (Appunti, 28). Las tres etapas se centran en estos tres temas: I) la noción de participación; II) la inmanencia moderna y el ateísmo; III) Kierkegaard y la libertad.

La segunda redacción quedó sin terminar, e inicia de esta manera: «Parecen ser tres los movimientos principales de este camino, iniciados casi contemporáneamente: la metafísica de la participación como dialéctica del ser, la concreción del conocimiento como participación al objeto creado y la emergencia de la libertad como participación al acto creativo, que podrían ser incluidos (con una terminología un poco heterodoxa, aunque para mí indispensable) como la búsqueda del sentido de ser, como determinación de las esencias y en fin como emergencia del Yo» (Appunti, 108).

Como ya se observó la tercera redacción es la más completa: «Tres me parecen las direcciones fundamentales de una búsqueda, ciertamente modesta y destinada quizás a ser pronto olvidada, a la cual he buscado permanecer fiel en el arco de casi medio siglo: 1º la profundización de la noción metafísica de participación; 2º la determinación de la esencia metafísica del principio moder-

no de inmanencia como “ateísmo radical” y 3º la recuperación del realismo clásico-cristiano en el existencialismo metafísico de Kierkegaard contra el antropologismo ateo de la inmanencia moderna» (Appunti, 127).

Destacamos algunos textos de estos tres movimientos-direcciones-orientaciones principales del único itinerario señalados por C. Fabro:

1. Sobre la noción de participación. «La primera presentación especulativa de la noción de participación se remonta al artículo La defensa crítica del principio de causa...» (Appunti, 131 nota 5), disertación premiada en el concurso internacional de la Academia S. Tomás de Roma en 1934. El camino seguido en la profundización de la noción de participación tiene dos etapas «la primera insiste en la ruptura con el racionalismo de la Escolástica y del tomismo corriente, mostrando la originalidad especulativa del tomismo en su génesis teórica» (se refiere a La noción metafísica de participación, 1ª ed. 1939, 3ª ed. 1963); «la segunda madurada en veinte años de nuevas investigaciones y reflexiones enfrentaba el fundamento del nuevo horizonte tomista de la participación, con las instancias de fondo del pensamiento moderno y contemporáneo» (Appunti, 130, se refiere a Participación y causalidad, de 1960). Para presentar el primer libro, reporta las palabras de F. Van Steenberghe (cfr. Sieger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, Lovain 1942, t. II, p. 481 s.) experto en historiografía de la filosofía medieval: «En un libro recién

te (La noción...) Fabro se ha esforzado por establecer por cuales vías el Doctor Angélico llegó a superar el antagonismo aparente de la metafísica platónica y la metafísica aristotélica: la noción de participación, de origen platónico, se integra en el sistema tomista en armonía perfecta con los esquemas aristotélicos y ofrece la explicación última del dinamismo interno propio de este sistema. El autor aporta así una respuesta parcialmente nueva al problema de la “esencia” del tomismo: el rol que el P. Manser atribuía a la doctrina del acto y de la potencia (La esencia del tomismo) y que H. Meyer atribuye a la idea de orden, Fabro lo reserva a la noción de participación. De un golpe quedan reducidos al silencio los adversarios más terribles del tomismo, aquellos que no ven en esta filosofía más que un sincretismo artificial de platonismo y de aristotelismo, precisamente porque S. Tomás habría yuxtapuesto la participación platónica al naturalismo empirista de Aristóteles... En vez, para Fabro S. Tomás unifica en una síntesis superior el platonismo y el aristotelismo mediante una transposición original de la doctrina de la participación. Llevada al plano de la causalidad metafísica, la participación platónica se traduce, en el Doctor Común, en la composición real de *esse* y *essentia* en el ser finito, y con la dependencia total del ser finito bajo el influjo creador del Ser infinito: la composición de *esse* y *essentia* provoca a su vez una ampliación de las nociones aristotélicas de acto y potencia, llamadas a desarrollar un rol nuevo en la estructura ontológica del compues-

to finito. A fin de cuentas, el tomismo aparece como un rejuvenecimiento y profundización original del pensamiento griego. Respecto a sus fuentes principales, Fabro piensa que se trate de un platonismo especificado por el aristotelismo, más que de un aristotelismo especificado por el platonismo... esta visión de la metafísica de S. Tomás parecen exactas». F. Van Steenberghen también subraya que con esta nueva perspectiva se modifica profundamente la noción de Dios (como *Esse subsistens*), del hombre y tiene también «repercusiones incalculables en todos los ámbitos de la psicología, de la moral y de la misma teología. El aristotelismo cristiano de S. Tomás es entonces un aristotelismo singularmente alargado y transfigurado al punto de convertirse en una filosofía original y trascendente en relación a sus fuentes históricas» (Appunti, 132-133). Solo agregamos que esta nueva perspectiva que modifica la noción de Dios y del hombre, y que toca varios ámbitos, llevará a C. Fabro a re-formular las famosas 24 tesis tomistas en otras nuevas (publicadas en *Introducción a S. Tomás. La metafísica tomista y el pensamiento moderno*).

2. Cuando presenta la crítica al principio de inmanencia moderno (cogito) como «ateísmo radical» menciona varias veces a K. Rahner, como tentativo de componendas entre la escolástica suarezziana y la inmanencia moderna. «Pero el *esse del ens*, en el sentido que aquí se le otorga de *actus essendi* es decir el acto primero fundante... que es participado en el ser finito y que es

por esencia, es decir puro y Subsistente en el ser Absoluto que las religiones llaman Dios ¿cómo se lo conoce y qué cosa es? Parece ineludible la exigencia de una respuesta a estas dos preguntas. Respondemos en seguida que, en la posición tomista auténtica, si lo veremos considerar con todo rigor, y es el argumento que aquí nos interesa, estos dos problemas no existen, por la razón fundamental que S. Tomás propone comenzar con el *ens* y no con el *esse*, como en vez hacen los escolásticos, seguidos por los modernos con el agregado de Rahner y de los rahnerianos. La realidad es que el itinerario que S. Tomás sigue en la fundamentación de la metafísica no tiene su inicio con el verbo en infinitivo *Sein, être, einai, esse, ser...* indeterminado (precisamente porque es infinitivo [infinito]) sino con el participio *ens = id quod habet esse...* el cual exige una doble concreción, más aún triple: 1) la concreción del acto primero en cuanto el *ens* es el participio de *esse* e indica el ser en acto en modo absoluto... 2) la concreción fundante de cualquier otro acto... porque viviente, pensante, amante... es el sujeto que vive, siente, piensa, ama, es decir que está en acto de vivir, pensar... 3) la concreción de la prioridad que realiza, que es atribuida al *esse del ens*... pues para obrar cualquier cosa... es necesario ser» (Appunti, 65-66). Otro texto interesante: «Tales “componendas” surgieron numerosas en el siglo XIX con los intentos de conciliación de la fe cristiana con la inmanencia moderna (Hermes, Günter, Froschhammer...) en polémica con S.

Tomás, ahora se han re-encendido, con no menor vigor especulativo pero con la pretensión de interpretar S. Tomás como el autor de la inmanencia moderna, especialmente entre los escolásticos de formación suareziana (Marechal, Rahner, Lotz...). Los expertos desconfían de invocar [como hacen estos autores] a los clásicos del pensamiento moderno, al tratarse de una aproximación inconsciente, el texto tomista, en su contexto crítico-especulativo desaconseja este tipo de síntesis híbrida (cfr. C. Fabro, *El viraje antropológico* de K. Rahner...). Es sintomático que las falsificaciones aquí denunciadas, entre otras la manipulación literaria de los textos tomistas decisivos, hasta ahora no han tenido ningún desmentido. Sin embargo, pocos, en el campo especulativo, ven las consecuencias [de esto]» (Appunti, 137 nota 18).

Mostrando la relación: principio de inmanencia (cogito) con el ateísmo escribe: «Toda filosofía que fundamente el ser sobre la esencia y la concibe como significado abstracto de la esencia (a partir de la esencia) y la ve (considera) presente sobre todo en el juicio, o sea en la función de cópula entre Sujeto y Predicado, que es el acto estrictamente humano, lleva al ateísmo... Aristóteles ciertamente no era ateo y ni siquiera lo fue Hegel, pero la construcción de sus sistemas sobre la composición de lo real sobre el fundamento de la esencia, lleva (y de hecho ha llevado) al ateísmo, que se ha convertido junto con el cogito, la plataforma y la conclusión del pensamiento moderno, más aún –si se

quiere llegar hasta al fondo– del entero pensamiento occidental en cuanto se ha organizado en “sistema” de conceptos» (Appunti, 160-161). Más adelante precisa: «El ser y el no-ser no son otra cosa que modos de afirmación o negación, es decir funciones de la conciencia y el ser es el pensamiento mismo como auto-conciencia. Por eso con una fórmula menos vaga y más expresiva, se puede decir que la esencia del principio moderno de inmanencia, en cuanto es la afirmación de posición de “pertenencia” del pensamiento referida al ser en lo cual consiste al mismo tiempo el primer valor de la libertad y el paso decisivo del teísmo en su significado fundamental» (Appunti, 162-163). «Por eso, la crítica al pensamiento moderno –para quien la quiera hacer– ante todo no se refiere al problema de Dios, sino al problema del ser del ente, o sea el problema del inicio y del fundamento. Sólo quien comienza con el ens intensivo (plexo real de esencia como potencia y de esse como acto) y pone el acento en el acto de ser (esse) puede llegar al Absoluto de ser que es Dios. En vez, quien parte del fundamento de la conciencia (cogito, volo...) termina por dejarse absorber por la finitud intrínseca de su horizonte o bien perderse en la nada del ser» (Appunti, 176).

En 1987 en una Auto-presentación C. Fabro sintetizaba su tarea de pensador con estas palabras: «Al fin de mi vida, y de una vida densa como la mía, me es permitido o quizás es un deber, hacer un balance: lo haré de modo dialéctico con la alternativa de rupturas y

recuperaciones: 1º Ruptura con la tradición de la Escolástica formalista de los conceptos vacíos y abstractos, que concibe el ser del ente como hecho empírico de existencia y la identidad con la esencia, reduciendo el hyatus entre Dios y la creatura, el “hecho” contingente de la creación y de todas las creaturas a la condición de contingencia y por eso desprovistas del fundamento metafísico de la libertad-independencia absoluta participada en el obrar y de la inmortalidad (perennidad participada del ser). Recuperación de la libertad absoluta y de la inmortalidad personal gracias a la prioridad de participación del acto de ser del ente, término propio de la creación distinto de la esencia que es el contenido especificante del ente. 2º Ruptura con el pensamiento moderno con el rechazo del cogito en cuanto plano inclinado e imposible de detener hacia la nada del mundo envuelto y confuso primero en el todo (idealismo espinoziano) y después pulverizado en átomos existenciales en la “tempestad infernal que nunca se calma” (Dante, Inf. 5, 31) y del yo personal en esencial posición de lucha, de fenómenos impotentes de alcanzar el Absoluto y por tanto de dar un sentido al discurso. Recuperación de la realidad efectiva del mundo, en sus tres reinos cuyo conocimiento se dilata siempre más al infinito y con infinitos “recursos” se no se delira (Dante, Par. 10, 96): por tanto posibilidad de colaboración universal de paz entre los pueblos. 3º Ruptura con el determinismo, sea materialista sea idealista, que elimina el respiro de la responsabilidad a la vida del espíri-

tu, niega toda moralidad a la vida del estado y de los recursos siempre crecientes de la técnica y de la industria, abandonándolas al capricho y a las locuras de los poderosos. Recuperación de la vida íntima personal del hombre como Singular ante Dios, Principio de vida, y ante Cristo que le garantizan la superioridad sobre el mundo en las angustias del cuerpo en enfermedades, desastres ecológicos y finalmente la muerte, y le prometen la salvación y la vida eterna por la gracia de Cristo, Salvador, fuente y principio de libertad» (Appunti, 228-229).

Recomendación. Para una comprensión, sea de las obras de C. Fabro, sea de la motivación por la cual las escribió, sea para la profundización de su pensamiento, es altamente recomendable la lectura de estas tres redacciones de su itinerario intelectual.

P. Dr. Marcelo Latanzio, I.V.E.

PLÁCIDO MARÍA GIL IMIRIZALDU

Un adolescente en la retaguardia. Memorias de la Guerra Civil (1936-1939)

Encuentro, Madrid 2006,
213 pp.

Aunque hace ya algunos años que salió a la luz esta obra, creo muy oportuno hacerle una nueva presentación: el

autor (fallecido con 88 años en 2009) fue testigo privilegiado de una de las páginas más gloriosas del martirologio cristiano, la de sus compañeros «los 18 monjes mártires del Pueyo» que muy pronto, el 13 de octubre de 2013, serán beatificados. Este sencillo pero atrapante relato, nos cuenta brevemente el martirio de sus compañeros de comunidad¹ y sobre todo se detiene con más detalle en las peripecias pasadas para volver a la casa paterna durante los 3 años que duró la Guerra Civil.

Memorias de la Guerra Civil: Miguel (*Plácido* de monje) Gil Imirizaldu tenía 15 años recién cumplidos el 18 de julio de 1936. Estudiante benedictino en el Monasterio Nuestra Señora del Pueyo (Barbastro), sus memorias narran los 3 años que sobrevivió durante la guerra en la zona republicana de Aragón tras la muerte de todos los monjes del monasterio en el verano del 36. Su soledad, las peripecias de su subsistencia, la acogida de gente buena, su trabajo como camarero en el Casino de Caspe (Zaragoza), convertido en centro de operaciones anarquista y republicano, van sucediéndose hasta la vuelta a casa de sus padres en Lumbier (Navarra) en enero de 1939, cuando todos ya lo daban por muerto. Tras los tres años de la guerra en la retaguardia ingresó como monje benedictino en el monasterio de

Valvanera (La Rioja), donde recibió el nombre de Plácido.

Para destacar especialmente, en el bello relato de sus memorias, es como el autor hace notar la Providencia de Dios en la maduración de su **vocación monástica**. Lo encontró la Guerra con apenas 15 años, lejos de su familia carnal y con aspiraciones a la vida religiosa (era colegial benedictino, decíamos); Dios se las ingenió, no solo para conservar su incipiente vocación, sino incluso para madurarla y grabarla a fuego en su corazón adolescente, que se encontraba ahora fuera de su entorno religioso natural y expuesto a mil tentaciones y las más variadas dificultades. El mismo lo reconoce en el epílogo: «Agradezco al Señor todos los años vividos durante la guerra en ambientes tan distintos, pero siempre sintiendo muy dentro de mí mismo su presencia, y deseando poder dar ese paso que supone dejar la vida del mundo para dedicarme más a la búsqueda de Dios. Romper las amarras de toda clase para entrar en la milicia de Cristo. Ahora lo veo claro y lo entiendo así». Quienes convivieron con él hasta sus últimos días, testimonian que pudo ser fiel a su vocación, muriendo *plácidamente* en Dios, a los 88 años, monje benedictino en Leyre (Navarra), como buen soldado de Cristo.

Que con su lectura podamos apreciar la mano de Dios en nuestras vidas, incluso en medio de los acontecimientos más trágicos y dolorosos, que muchas veces no tienen respuesta humana, pero que ciertamente caen bajo Su Pro-

¹ Luego escribirá otro libro dedicado especialmente al martirio de su comunidad monástica: «Iban a la muerte como a una fiesta», Encuentro (2012)

videncia amorosa, y son para nuestro bien.

*P. Emmanuel Ansaldi, I.V.E.
Monasterio Nuestra Señora del Pueyo,
Barbastro, España.*

MARTÍN IBARRA BENLLOCH

***La persecución religiosa en
la diócesis de Barbastro-Monzón
(1931-1941)***

Fundación Teresa de Jesús, Zaragoza 2011, 2 tomos, 937 pp.

La diócesis aragonesa de Barbastro-Monzón fue, proporcionalmente hablando, la que mayor número de sacerdotes mártires tuvo durante todo el periodo de persecución religiosa en España en el siglo XX.

Don Santos Lalueza, en su libro *Martirio de la Iglesia de Barbastro*, de 1989, da este resumen que se refiere preferentemente a los años 1936-1938: «Estas jornadas costaron a la diócesis de Barbastro la muerte de su Obispo, de ciento catorce sacerdotes del clero secular, de cinco seminaristas, de cincuenta y un Misioneros del Corazón de María, de nueve padres escolapios y de dieciocho Monjes Benedictinos.

En el orden material: el Seminario convertido en un montón de escombros. Cuatro iglesias reducidas a solar en Barbastro, y otras cuatro en el resto

de la diócesis. Más de doscientas iglesias saqueadas, con sus objetos de culto totalmente destruidos y quemados. Ni una sola iglesia se salvó de la devastación en toda la diócesis» (p. 14).

Hay que tener en cuenta que parte de los que ahora es diócesis de Barbastro-Monzón era por entonces diócesis de Lérida (Monzón mismo pertenecía a esa diócesis de Catalunya), por lo cual los números deberían incrementarse. Hubo además muchos mártires laicos, la mayoría de ellos vinculados con la Acción Católica y con la Adoración nocturna de Barbastro.

Para el año 2007 se habían llevado a cabo de manera exitosa los procesos de beatificación del Seminario claretiano (1992), el de los escolapios de Peralta de la Sal (1995) y el del obispo Florentino Asensio y el del gitano Ceferino Giménez Malla «Pelé» (1997). Otros estaban todavía en fase intermedia, como los de los benedictinos de El Pueyo y el de los dos «curetas» de Monzón, todos los cuales, habiéndose concluido ya hoy sus procesos, serán beatificados el próximo 13 de octubre de 2013, en Tarragona.

En aquel 2007, tras desgajarse de la Causa archidiocesana de los mártires, que abarcaba las diócesis de Aragón (Zaragoza, Teruel-Albarracín, Huesca y Jaca), se formó en Barbastro una Comisión histórica, responsable de recopilar toda la documentación referida a los mártires de la diócesis, y que concluyó con mucho fruto sus trabajos en el año 2011. Aquella Comisión estaba

integrada por los presbíteros Enrique Calvera, Ángel Noguero y Eladio Gros, y por el historiador Martín Ibarra Benlloch, que fue nombrado presidente de la misma. De toda su investigación ha dado como resultado este grueso volumen, editado en dos tomos, de mucho rigor histórico y rebosante de testimonios, de documentos y de detalles martiriales, cuál más edificante, por lo heroico y lo cristiano.

En la introducción al libro presenta don Martín Ibarra el modo en que se fueron desarrollando los trabajos de la Comisión histórica por él presidida, formando un expediente de cada uno de los mártires con toda la documentación posible de hallar: «Al cruzar la información –había obtenido más de 10.000 páginas de documentación–, las cosas adquirirían una tonalidad diferente. Ya no eran tonos grises los que predominaban: se empezaba a ver más los colores. Algunas de las cosas que se habían escrito en la bibliografía comenzaban a quedar en entredicho. Incluso la documentación que había estado manejando debía revisarla críticamente. Había que preguntarse muchas cosas: ¿quién había escrito eso? ¿Quién había hecho ese informe? ¿Quién había realizado esa declaración? ¿Por qué? ¿Qué es lo que callaron? Comencé a evaluar los silencios, las medias verdades. También comencé a ver la literatura hagiográfica que había en algunas publicaciones o la intencionalidad de propaganda política en otras. Estaba claro que debía revisar todo para ofrecer un estudio histórico, riguroso y profundo» (p. 12).

Cuando, en medio de estos conatos de investigación cada vez más seria, le encargó el obispo de Barbastro la redacción del libro, el a. supo que debía resolver inmediatamente muchísimos problemas, que detalla en la misma introducción:

- en primer término, los límites cronológicos y geográficos del trabajo: los planteó desde 1931 a 1941, para abarcar causas y efectos inmediatos; y en los actuales términos de la diócesis de Barbastro, más grande que lo que era entonces;

- luego, las personas: «¿Nos limitaríamos a aquellos que íbamos a presentar a la causa de beatificación? [...] Decidimos estudiar y mencionar a todas las personas» (13);

- el enfoque, que es central, y que no es sino el de una historia de la persecución religiosa, abarcando otros aspectos pero como subordinados: política, actividad de la Iglesia, etc.;

- y ejecutado con rigor histórico: «Había que poner nombre a los sucesos, nombre y apellidos. Había que decir lo que se hizo bien, lo que se hizo regular, lo que se hizo mal y quién lo hizo. No tanto juzgar, ni falsear la historia, ni inventarla, ni escribir hagiografías. Esa no es la misión del historiador. Debía escribir una historia de la persecución religiosa, no de los perseguidores, pero mencionando a los perseguidores» (14).

El libro se articula en tres partes: la primera trata sobre la Segunda Repú-

blica, analiza año a año lo sucedido; la segunda, Revolución y martirio, es el núcleo del trabajo, y expone con gran detalle todo lo sucedido en los años de persecución, ordenado de manera geográfica y cronológica; la tercera trata sobre lo posterior a la persecución, sobre la semilla de cristianos que siembra la sangre martirial. Finaliza el estudio con un apéndice de listados e índices, que completa la investigación brindada.

Todo el trabajo lo conforma un caudal abundantísimo de información, acompañado de atinadas opiniones del a. cuando los datos las hacen convenientes. Opiniones que son propias de un cristiano, «con un espíritu de admiración y de gratitud hacia nuestros mártires; sin ningún resquemor ni odio hacia los perseguidores» (15).

P. Juan Manuel Rossi, I.V.E.

GEORGE WEIGEL

La fine e l'inizio. Giovanni Paolo II: la vittoria della libertà, gli ultimi anni, l'eredità

Ed. Cantagalli, Siena 2012,
621pp. Traducción de Giovanna
Ossola².

La fine e l'inizio es fruto del trabajo de investigación de más de 10 años del teólogo norteamericano George Weigel, autor también del bestseller internacional *Testigo de esperanza. La Vida de Juan Pablo II*.

El libro se divide en dos grandes partes a las cuales precede un rico prólogo que busca resumir la vida de Karol Wojtyła antes de su elección al solio pontificio y los hechos más relevantes de las dos primeras décadas de su pontificado (estudiados en profundidad en *Testigo de esperanza*).

La primera parte del libro comprende cuatro capítulos que abarcan el período de la vida del Papa desde 1945 hasta 1989, años en que se desarrolla su dramática lucha contra el comunismo y donde se consuman los esfuer-

² Nosotros hemos leído la edición italiana, y las traducciones al español de esta recensión son nuestras. Se encuentra, sin embargo, disponible también en español: GEORGE WEIGEL, *Juan Pablo II. El final y el principio*, Ed. Planeta, Barcelona 2011, 624 pp. Traducción de Emilio G. Muñiz, Emma Fondevila y Olaya Muñiz Fondevila.

zos del comunismo por obstaculizar el su trabajo y destruir su reputación. Las autoridades del comunismo polaco, sus jefes de Moscú y sus aliados en todo el bloque soviético consideraron a Wojtyla como una amenaza letal para la presencia comunista en el centro y este de Europa, como asimismo para la proyección del comunismo en todo el mundo y para su misma supervivencia. La historia se encargó de demostrar que estos juicios sobre el Primer Pontífice Eslavo de la historia eran verdaderos, aunque no siempre los espías rojos hayan acertado en la concepción de la estrategia del Papa y en la lectura de su pensamiento.

Gran cantidad de recursos humanos y económicos fueron utilizados en la lucha comunista contra Wojtyla y, después de su elección al Papado, contra la Iglesia católica, que él guío con mano firme. Sin embargo los esfuerzos del comunismo se demostraron inútiles pues las armas utilizadas por Wojtyla eran tales que su impacto no podía ser impedido por la táctica soviética. Así y todo el poder bolchevique intentó, y con enorme ímpetu, destruir su trabajo y autoridad, primero en Cracovia y después en Roma. Para muchos es claro que la trágica jornada del 13 de mayo de 1981 (día del atentado a Juan Pablo II en plaza San Pedro) debe inscribirse en el contexto de este combate. Como haya sido, lo que es indudable es que se llevó a cabo una campaña de corrupción, y de reclutamiento de informantes entre sus contactos en Polonia y Roma.

Podríamos a este punto preguntarnos, ¿cuáles son las fuentes en que el Autor fundamenta sus conclusiones? Si bien muchos documentos de la guerra llevado a cabo por los comunistas contra Karol Wojtyla (y contra el Papa Juan Pablo II) fueron destruidos con la caída del comunismo en 1989 y en los años que siguieron, un gran archivo quedó intacto y empezó a estar disponible para la investigación en los primeros 5 años posteriores a la muerte del Papa polaco. A la luz de estos documentos -muchos de los cuales son informes de agentes secretos infiltrados en la curia diocesana de Cracovia y en las más altas esferas del mismo Vaticano (el A. ofrece a este respecto los nombres de «guerra» de estos agentes y los cargos que desempeñaban en la Curia)- revelan el por qué de la guerra del comunismo al Papa. Esta documentación inédita de los archivos de la KGB -y de su brazo en Polonia (las SB) y en Alemania Occidental-muestran asimismo la línea de actuación de la diplomacia vaticana de esos años con el Cardenal Casaroli al frente -conocida como Ostpolitik- y en qué modo ésta fue aprovechada por los interlocutores comunistas, pues en palabras del Autor, los fautores de la Ostpolitik nunca llegaron a comprender que la forma mentis del comunismo era la mentira. También esta investigación pone de relieve las intuiciones de Juan Pablo II y su estrategia radicalmente diversa de la diplomacia vaticana, pues este conocía el comunismo desde adentro y había sufrido su rigor en carne propia. Por esto mismo a muchos dejó en su momento perple-

jos -a causa de esta diferencia de visión y método- que Juan Pablo II nombrase a Casaroli secretario de Estado. La tesis del A. a este respecto es que obviamente Juan Pablo II conocía los evidentes límites de la Ostpolitik, pero al llamarlo a su lado como secretario de Estado quiso agregar «otra cuerda a su arco», aunque sea modesta y marcada por fracasos. Ofrezco algunos párrafos sobre este interesante punto (que no hemos encontrado en otro lugar) sobre la doble estrategia de la lucha contra el comunismo:

El cardenal Agostino Casaroli una vez dijo en tono melancólico: «Quisiera ayudar a este Papa, pero es tan diferente a mí». Como portavoz de Juan Pablo II, Joaquín Navarro-Valls notó a continuación que la «diferencia» de la que hablaba era la que existe entre un hombre con cincuenta años como burócrata de la diplomacia de la Iglesia (aunque con excepcionales capacidades) y un hombre que había estado en primera línea. (...) La Ostpolitik y Casaroli crearon ocasiones diplomáticas realmente útiles durante las últimas décadas de la lucha de Juan Pablo II contra el comunismo; agregaron, por decir así, otra cuerda a su arco. Pero más allá de esto no es fácil ver los éxitos de la vieja Ostpolitik, si no como un acompañamiento, y ni siquiera tan importante, a la revolución moral de Juan Pablo II y a sus resultados en Europa centro-oriental. (...) Los greco-latinos orgullosamente leales se lamentaban de cómo los esfuerzos vaticanos por promover un «diálogo de amor» con los ortodoxos rusos fueran en la práctica un «diálo-

go de amor» con la KGB, que era claramente imposible y sólo contraproducente. Como dijo uno de aquellos fervorosos ucranianos, un conocido historiador: «Imaginen ver a los cristianos hechos pedazos por las feroces bestias mientras san Pedro se entretiene en “un diálogo de amor” con Nerón». Esta era una imagen dramática, quizá exagerada, pero que le venía a la mente a muchos de aquellos que eran parte de la más grande Iglesia ilegal en el mundo, cuyos jefes murieron en su mayoría en los gulag. (...) Los esfuerzos sobrehumanos realizados por los servicios secretos soviéticos y del Pacto de Varsovia para infiltrarse en el Vaticano, para corromper y reclutar a funcionarios vaticanos, y de esa manera obstaculizar las iniciativas de la Iglesia, coincidió precisamente con el punto culminante de la Ostpolitik de Casaroli; sobre esto no puede existir ninguna duda. Mientras la Santa Sede era más condescendiente, se hacían más agresivos la KGB, la SB, la STASI, los servicios secretos húngaros, los búlgaros y todo su escuálido aparato. (...) La Ostpolitik de Agostino Casaroli y del Papa Pablo VI fue la versión vaticana de la distensión: una estrategia de compromiso y de diálogo con el comunismo que prometía mucho y obtenía poco, antes que nada porque el presunto partner para el diálogo no estaba interesado en dialogar.

La Ostpolitik no consiguió ni siquiera «salvar lo salvable» en Checoslovaquia y en Hungría; de hecho en estos dos casos casi sin quererlo agravó la situación, así como la distensión hizo bien poco para reforzar la parte de los

disidentes y de los activistas por los derechos humanos tras la cortina de hierro.

Hacia el final de esta primera parte el A. se pregunta si fue Juan Pablo II un hombre indispensable para la caída del comunismo: «¿Por qué el comunismo cayó en 1989 y no en 1999 o en el 2009 o en el 2019? ¿Y por qué cayó de ese modo, evitando en gran parte los asesinatos de masa, que eran el procedimiento normal en el siglo XX para obtener grandes cambios sociales?». Y allí mismo responde: «Ninguna explicación de la caída del comunismo que se dio en 1989 y además de modo pacífico (y no en 1999, 2009 o 2019) resultará completa o satisfactorio si no se toma en consideración la revolución de las conciencias que el Papa inició en junio de 1979. Los Nueve días de Juan Pablo II desencadenaron todo lo demás. Y, naturalmente, sin Juan Pablo II no existirían los Nueve días (...) (Juan Pablo II) llevó al solio pontificio una combinación única y extraordinaria de intuición, experiencia y coraje. Estas dotes hicieron de él el personaje clave en la derrota del comunismo europeo» (pp. 215.216).

La segunda parte del libro busca presentar los últimos 6 años de vida de Juan Pablo II e intenta realizar un valoración del Papa y de sus actos. Se divide en 7 capítulos, que para no alargarnos más de lo conveniente describiremos brevemente.

En el primer y segundo capítulo de esta segunda parte (el quinto y sexto respectivamente considerando la obra

entera) el A. analiza al detalle la preparación y realización del Gran Jubileo del 2000, señalando que fue un evento querido y organizado por el Papa Beato en primera persona, quién cómo hijo de Polonia (y siguiendo el camino marcado por el «Primado del Milenio» -Cardenal Stefan Wyszyński- y su novena de años, que dispusieron al pueblo polaco para la celebración del milenio del bautismo de Polonia) tenía presente el valor teológico del tiempo y de la historia como «historia de la salvación», y que por eso no dejó detalle librado al azar. Jubileo que el Papa consideraba cómo una oportunidad valiosísima para volver a despertar en los hijos de la Iglesia el fervor misionero y relanzarla a la Nueva Evangelización. Jubileo que el Papa consideraba el zenit de su pontificado como le había sido anticipado por Wyszyński y como él mismo reconocería en su testamento, esto es, que había sido elegido por Dios para introducir a la Iglesia en el tercer milenio (pp. 302-303). Jubileo que tuvo sus momentos fuertes en la peregrinación del Santo Padre a Tierra Santa; en la Jornada del Perdón del 12 de marzo; en la Conmemoración de los testigos de la fe del siglo XX, celebrada en el Coliseo romano el 7 de mayo, donde se recordó el sacrificio de tantos hermanos en la fe durante las cruentas persecuciones del siglo pasado proponiéndolos cómo ejemplos de un cristianismo vivido sin compromisos (interesante la observación del A. acerca del levantamiento de la «tácita prohibición» de beatificar y canonizar a los mártires de Cristo Rey en México de los años '20 y a aquellos

de la guerra civil española, impuesta por Pablo VI que, como buen diplomático, no quería exacerbar más los ánimos de esas naciones... «Juan Pablo II adoptó un actitud más evangélica ante tales cuestiones» cf. pp. 263-267); en la visita a Fátima, del 12 y 13 de mayo, dónde beatificó a los pastorcitos videntes Jacinta y Francisco y reveló el, así llamado, «tercer secreto»; en el Jubileo de los sacerdotes, celebrado el 18 de mayo, día del 80º cumpleaños del Papa, dónde invitó a los presbíteros a renovar su compromiso en la búsqueda de la santidad; y en el Jubileo de los jóvenes, donde más de 2 millones se reunieron en Roma del 15 al 20 de agosto para escuchar del Papa la invitación a dejarse conquistar por Jesucristo para así «inflamar el mundo» (p. 282).

El tercer capítulo (séptimo global) lo dedica a los años 2001 y 2002. Destacamos dos puntos problemáticos -a los cuales el A. dedica un amplio espacio- que tuvo que enfrentar el Papa: la posición política de la Iglesia a partir del «nuevo desorden mundial» generado con el atentado de las torres gemelas, y la «explosión» mediática de los casos de abusos por parte del clero, que golpearon fuertemente la imagen de la Iglesia de modo particular en los Estados Unidos.

El cuarto capítulo analiza lo actuado por el Santo Pontífice durante el bienio 2003-2004. Importante el punto en que se analiza la promulgación de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* -la decimocuarta del Papa- sobre la relación esencial que existe entre la Iglesia y la

Eucaristía: «la Iglesia vive de la Eucaristía que celebra». También es relevante el análisis que hace el A. sobre la tenaz oposición de Juan Pablo II a la intervención armada en Irak, punto en el cual disintimos del A. y de su mirada liberal sobre el conflicto que termina queriendo encuadrar en la definición de guerra justa. Sin dudas el tema más interesante de este capítulo es el que se refiere al empeoramiento de las condiciones de salud del Papa y los rumores de dimisión que circulaban en la prensa, donde el A. pone de relieve que la

determinación de Juan Pablo II de continuar su misión no obstante los impedimentos físicos siempre mayores (...) demostró de hecho aquello que había enseñado con firmeza durante toda la vida: no existen seres humanos «usa y tira». No era una cuestión de amor propio, de vanidad, de tozudez, su empeño de continuar el pontificado hasta su muerte. Era el modo de ser cristiano, y el Papa era, antes que nada, un cristiano (p. 416).

Verdad esta que supo expresar muy bien el cardenal francés Jean-Marie Lustiger:

El Papa en su debilidad está viviendo como nunca la misión que se le confió de ser Vicario de Cristo sobre la tierra, participando a los sufrimientos de nuestro Redentor. Muy seguido tenemos la idea que la cabeza de la Iglesia sea como un super manager de una gran sociedad internacional, un hombre de acción que toma decisiones y es juzgado en base a su eficacia. Pero para quién cree, la acción más

eficaz sucede cuando Cristo está sobre la cruz y no puede hacer ni decir otra cosa sino el aceptar la voluntad del Padre (p. 412).

El quinto capítulo recuerda los últimos meses de Juan Pablo II sobre la tierra, es decir desde enero a abril de 2005: su último libro, su agonía, su muerte (narrados de modo tal que vuelve a emocionar al lector que lo conoció y amó), su multitudinario funeral con el grito del pueblo que pedía Santo Subito! y Magnus! en medio de un mar de lágrimas.

El capítulo sexto toma pie de una frase del mismo Juan Pablo Magno respecto de los numerosos intentos de contar su vida: «buscan de comprenderme desde afuera, pero yo puedo ser comprendido solo desde el interior» (p. 450). Por eso el A. quiere ofrecernos un perfil de la vida interior del Pontífice, de la obra del Espíritu Santo en él, a través del prisma de las virtudes teológicas y cardinales.

Karol Wojtyla fue un hombre de la Pascua, que comprendió de lleno que la Pascua viene después del Viernes Santo, que la vida eterna se promete a quién hace de la propia vida un don para los demás aquí y ahora y que este don de sí radical, esta metanoia, es posible solo a través de la gracia de Dios en Cristo (pp. 477-478).

El capítulo sexto de la segunda parte (undécimo y último de la obra entera) nos ofrece un balance del pontificado del Papa Polaco: sus récords, la proyección de su papado en la historia

futura de la Iglesia y de la humanidad (especialmente gracias a su vastísimo Magisterio), sus éxitos en las diversas empresas apostólicas que inició y también, por qué no si estamos hablando de un hombre, sus fracasos, defectos y errores que puedo haber tenido. Nos parece apropiado el criterio con el cuál el A. señala que debe ser juzgado un Papa y que a su modo de ver no es otro que el análisis de lo obrado por él según el triple oficio -munus- que asume al subir al Solio Pontificio, es decir, la misión de enseñar, la misión de santificar, la misión de gobernar. Triple oficio en el cual el Beato Juan Pablo Magno saca nota sobresaliente:

Karol Wojtyla, papa Juan Pablo II, se convirtió en el profeta de un nuevo y auténtico humanismo, y cambió el mundo porque era discípulo: un cristiano totalmente convertido, cuya inquebrantable fe en Cristo hizo nacer la esperanza de una nueva primavera del espíritu humano capaz de cambiar el mundo (p. 577).

Al benigno lector que ha tenido la paciencia de seguirnos hasta aquí no nos queda sino recomendarle vivamente la lectura de esta biografía -o mejor aún hagiografía, pues se trata de la vida de un beato ya próximo a la canonización- de Juan Pablo II, que seguramente lo ayudará -como lo hizo con nosotros- a valorar aún más la obra y vida de santidad de este «gigante» de la fe -como lo llamó el Papa Benedicto XVI-, a buscar que su legado no caiga en el vacío y a pedir con mayor fervor su intercesión

para los diversos desafíos que debe afrontar un cristiano en el siglo XXI:

«¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo!». Aquello que el Papa recién elegido pedía a todos, él mismo lo llevó a cabo en primera persona: abrió a Cristo la sociedad, la cultura, los sistemas políticos y económicos, invirtiendo con la fuerza de un gigante, fuerza que le venía de Dios, una tendencia que podía parecer irreversible. Con su testimonio de fe, de amor y de valor apostólico, acompañado de una gran humanidad, este hijo ejemplar de la Nación polaca ayudó a los cristianos de todo el mundo a no tener miedo de llamarse cristianos, de pertenecer a la Iglesia, de hablar del Evangelio. En una palabra: ayudó a no tener miedo de la verdad, porque la verdad es garantía de libertad. Más en síntesis todavía: nos devolvió la fuerza de creer en Cristo, porque Cristo es *Redemptor hominis*, Redentor del hombre (...) ¡Dichoso tú, amado Papa Juan Pablo, porque has creído! Te rogamos que continúes sosteniendo desde el Cielo la fe del Pueblo de Dios. Desde el Palacio nos has bendecido muchas veces en esta Plaza. Hoy te rogamos: Santo Padre: bendícenos. Amén.

P. Lic. José Ansaldi, I.V.E.

LA BASÍLICA DE SAN PEDRO EN ROMA

EL NACIMIENTO EN LOS MOSAICOS DE LA BASÍLICA VATICANA

En el extraordinario patrimonio museístico de la Basílica no podían ciertamente faltar mosaicos referidos al advenimiento y al nacimiento de Cristo Salvador. Así en la más antigua capilla del nuevo San Pedro, el Papa Gregorio XIII quiso que fuese representado en las lunetas que se encuentran sobre el altar dedicado a la veneradísima Virgen del Socorro, el misterio de la *Anunciación*. La escena se reparte, como un díptico, dentro de las

dos lunetas frontales de dicha capilla. En la luneta de la izquierda se encuentra la figura de María Virgen Anunciada, que devotamente arrodillada sobre un suntuoso reclinatorio, como un trono, y ligeramente inclinada sobre el libro de las Escrituras, estira los brazos en signo de humilde aceptación. La paloma del Espíritu Santo dentro de un nimbo dorado está sobre su cabeza. «El Espíritu Santo descenderá sobre ti, sobre ti extenderá su sombra el poder del Altísimo» (Lc 1,35). Del otro lado, en la luneta de la derecha, parece irrumpir en la sala, solemne y ligero, dentro de una nube de oro, el arcángel Gabriel. Estos mosaicos, junto a los otros de las lunetas, fueron realizados entre el 1770 y el 1779, sobre diseños de estilo clásico de Nicolás Lapiccola, en sustitución de aquellos originales de Girolamo Muziano que se encontraban ya dañados. A la Anunciación se



opone el misterio de la *Visita de la Virgen a Santa Isabel*, representado en la capilla Clementina, diametralmente opuesta. También en las lunetas centrales figura a la izquierda la anciana Isabel en el acto de descender los escalones de su casa para ir al encuentro de la Virgen María. De hecho, en la otra luneta a la derecha, (la figura de la Virgen) resalta en primer plano, con aspecto juvenil, mientras está en camino sobre un fondo de cielo de tonos violáceos. Un detalle iconográfico insólito lo da la figura de San José retratado en un nivel más bajo, mientras la acompaña en su viaje. Revestido con sus colores típicos: túnica de color añil y manto ocre, mientras tiene el bastón de viaje y el saco con los elementos necesarios para el camino. La obra museística, realizada alrededor del 1603, es un diseño de Cristoforo Roncalli, apodado «Pomarancio».



El nacimiento de Jesús, se encuentra en cambio sobre el altar de la *Madonna della Colonna*, relacionada con otra que representa *El sueño de San José*. La primera escena, diseñada por Giovanni Francesco Romanelli en 1643-1644 (realizado en mosaico en 1645), presenta a María que arrodillada cuida al Niño Jesús, que duerme en una cómoda cuna barroca con almohadones. La segunda representación retrata a San José sentado y adormentado con la cabeza apoyada en la mano derecha, mientras un ángel que ha descendido cerca de él lo mueve y le indica el mensaje que viene desde lo alto, de tomar a María como esposa. En las otras lunetas dos personajes del Antiguo Testamento acompañan y en un cierto sentido comentan la escena: el rey David coronado, que mira lejos hacia el futuro Mesías y el rey Salomón que muestra un texto con



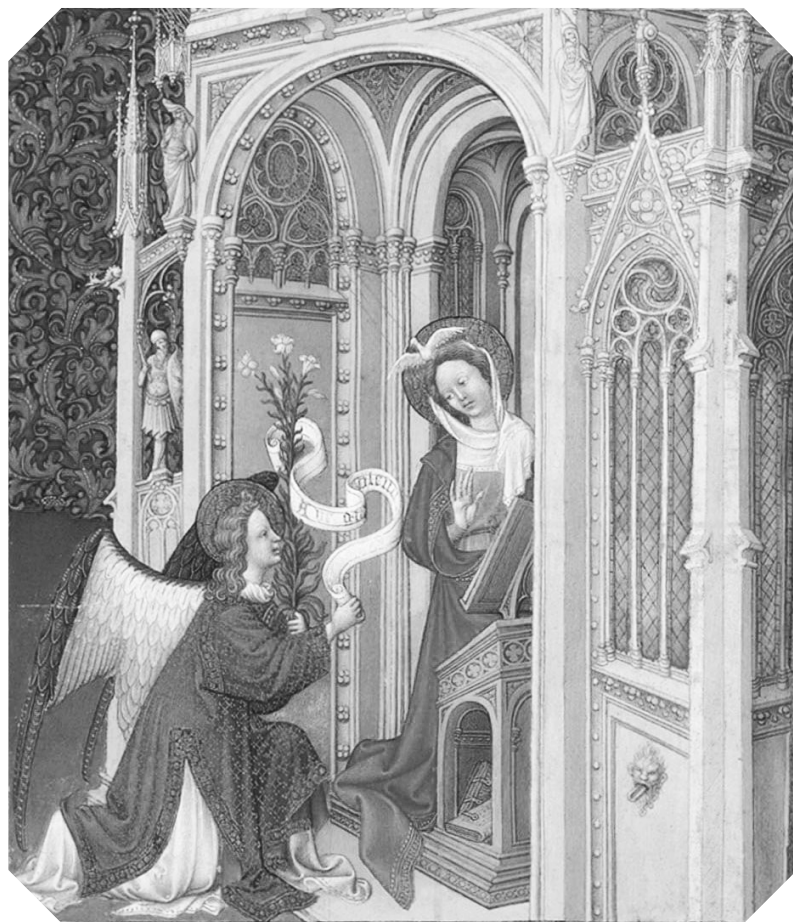
el inicio del Cántico de los Cánticos: «Me bese con los besos de su boca» (Cant 1,2), para indicar el misterio nupcial de la Virgen como *Sponsa Verbi*.

Traducido del italiano por el P. José Ansaldi, I.V.E.

NUESTRA TAPA

**LA ANUNCIACIÓN DE LOS HERMANOS
PAUL Y JEAN DE LIMBOURG**

*P. Iván Flores, I.V.E.
Rusia*



En esta edición de la Revista Diálogo, quería hablarles en especial sobre los colores en la iconografía, ya que en la portada les presentamos un ícono de la Anunciación.

Como sabemos la iconografía se desarrolló en Constantinopla. Los bizantinos pensaban que en cualquier tipo de arte debe estar presente la belleza. Ellos pintaban íconos, con un dorado resplandeciente y pinturas muy llamativas. Cada color tenía su lugar, su significado. Los colores nunca se mezclaban, eran claros y oscuros, pero siempre puros. En Constantinopla el color era tan importante, como la palabra; cada uno tenía su sentido. Uno o varios colores se necesitaban para crear una imagen, la cual hablaba y llamaba a rezar, como la imagen que hoy les presentamos. Aprendiendo en los maestros de Bizancio, los iconógrafos rusos tomaron y custodiaron el simbolismo de los colores. Pero en Rusia los colores en los íconos fueron más vivos y fuertes que los bizantinos. Los iconógrafos de la antigua Rusia aprendieron a crear obras cercanas a las circunstancias, a los gustos y a los ideales locales.

Pasemos a detallar sobre los colores:

El color dorado

El resplandor dorado de los mosaicos y de los íconos permitía sentir el resplandor de Dios y la magnificencia del Reino de los cielos, en donde nunca hay noche. El color dorado significaba al mismo Dios. Por eso para los nimbos de los santos se utiliza este color, queriéndose remarcar la cercanía que ellos tienen con Dios. Así lo podemos observar en éste ícono de la Anunciación, en la Virgen y en San Gabriel. En Espíritu Santo el color dorado sale de Él mismo, como un rayo, para iluminar a la Madre de Dios.



El color púrpura

El color púrpura era muy importante en la cultura bizantina. Es el color del rey, del soberano, del emperador en la tierra, de Dios en los cielos. Solo el emperador podía firmar decretos con tinta de color púrpura y sentarse en el trono de color púrpura; sólo él llevaba vestiduras y botas de color púrpura

(a todos los demás esto estaba prohibido). La encuadernación de los Evangelios en los templos era de madera o de cuero, y eran cubiertos por una tela de color púrpura. Éste color está presente en las vestiduras de la Santísima Virgen, como lo apreciamos en éste ícono.

El color rojo

El color rojo es uno de los más visibles en el ícono. Es el color que significa calor, amor, vida, energía vivificante. Por eso el color rojo es signo de la Resurrección, del triunfo de la vida sobre la muerte. Pero al mismo tiempo este color es signo de la muerte y del martirio, es el color del sacrificio de Cristo. Con vestiduras rojas eran pintados los mártires en los íconos. Con fuego rojo celestial resplandecen las alas de los arcángeles y serafines que están cercanos al trono de Dios. A veces eran pintados los fondos de las imágenes de color rojo, como signo del triunfo de la vida eterna. Si bien en el ángel las alas no son rojas, aunque están pintadas de un color rojo más tenue, tiene el mismo significado que más arriba hemos dicho; él es mensajero de Dios, que viene a traer la noticia de la Encarnación de Aquel que solo da la vida, de Aquel que solo es caridad (1Jn. 4, 8).



El color blanco

El color blanco es signo de la luz divina. Es el color de la pureza, de la santidad y de la simplicidad. En los íconos y en los frescos, pintaban a los santos y a los justos de color blanco. Los justos son personas buenas y honradas que viven según la verdad. También con color blanco eran representadas las vestiduras de los niños, las almas de los difuntos y los ángeles. Solo eran pintados de color blanco las almas de los justos. En el ángel, vemos que su manto es de color verde muy claro, casi blanco, manifestan-

do con esto la simplicidad y pureza de los seres angélicos.

El color azul y el color celeste

El color azul y el color celeste significaban la eternidad del cielo, símbolo de un mundo diferente e imperecedero. El color azul era el color que llevaba la Virgen en sus vestiduras junto con el púrpura, ya que en Ella se une lo divino y lo terreno. En los murales de muchos templos dedicados a la Virgen, el color azul celeste es el que prevalece.

El color verde

El color verde es señal de vida, es el color de la naturaleza. Es el color de las hierbas y de las hojas, de la juventud, del florecimiento, de la esperanza, de la eterna restauración. Con color verde pintaban la tierra, éste color está presente en los íconos de la Navidad. Por eso que el ángel lleva un manto de éste color, si bien es muy claro, llegando a ser blanco.

El color marrón

El color marrón es signo de la tierra desnuda, del polvo, de todo lo terreno y de todo lo corruptible. Mezclándose con el color púrpura de las vestiduras de la Virgen, el color marrón nos recuerda a la naturaleza humana que está bajo el dominio de la muerte.

El color negro

El color negro es el color del mal y de la muerte. En la iconografía las cuevas eran pintadas de color negro, símbolo de la sepultura, y del abismo infernal abierto. También significaba el signo del misterio. Por ejemplo, en el fondo negro que significa la incomprensible profundidad del universo, era representado el cosmos (un anciano con una corona), así lo observamos



en el ícono de Pentecostés. Las vestiduras negras de los monjes que han huído del mundo, esto es y era símbolo de la renuncia a los placeres.

El color gris

El color gris nunca fue usado por los iconógrafos. Mezclando los colores blanco y negro, el mal con el bien, se obtiene un color con falta de claridad, un color vacío, un color sin existencia. En el mundo resplandeciente de los íconos no hubo lugar para ese color.

Conclusión

Así de ésta manera pudimos ver el significado de los colores en la iconografía. En cada ícono todo tiene su significado. Concluyendo podemos decir que el ícono es algo misterioso que nos lleva a rezar, haciendo que el alma se eleve a Dios.

Dios en el misterio de la Encarnación, «es quien asume una naturaleza humana y no al revés. Y así debe ser toda nuestra vida en que debemos dar siempre la primacía a Dios sobre el mundo, a la gracia sobre la naturaleza, a la fe sobre la razón».

Se terminó de imprimir esta edición
de REVISTA DIÁLOGO n° 63
27 de diciembre de 2013,
Fiesta de San Juan Apóstol.